MARX KÁROLY KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI EGYETEM

dr. Gondi József–Rezső Margit
egyetemi docens *egyetemi adjunktus*

SZEMELVÉNYEK A JELENKORI BURZSOÁ FILOZÓFIA TÉMAKÖRÉBŐL

KÉZIRAT

16. változatlan kiadás

TANKÖNYVKIADÓ, BUDAPEST, 1989

Lektorálta:

Dr. Kiss Arthur
egyetemi tanár

A kiadásért felelős:
a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem rektora
Megjelent a Tankönyvkiadó Vállalat műszaki gondozásában
Felelős osztályvezető: Kontra Zita
Műszaki szerkesztő: Hóka László
Megrendelve: 1988. október. Megjelent: 1989. január. Példányszám: 1028
Készült: fotókész gépelésről, kisofszet eljárással,
az MSZ 5601—59 és az MSZ 5602—55 szabvány szerint,
8,— (A/5) ív terjedelemben

88-2414 — Dabasi Nyomda, Budapest — Dabas
Felelős vezető: Bálint Csaba igazgató

WILLIAM JAMES
(1842-1910)

A pragmatizmus egyik legismertebb képviselője. Az Egyesült Államokban született 1842-ben. Pszichológus és filozófusként működött, a Harvard Egyetem tanára volt 1889-1907 között.

Álláspontja alapvetően pozitivista. Kiindulópontnak a tapasztalatot tartotta, amit harmadikutasságra törekvő szubjektiv idealista módon értelmezett. E szerint a tapasztalat se nem anyagi se nem eszmei. Anyagi és eszmei jellege csupán feltételes és bizonyos relációkban van meg. Erőteljesen hangsulyozta a tudat állandóan mozgó, "áradat" jellegét.

James elismerte a környező világ létét, akaratunk és hitünk eredményét és tárgyát.

Ismereteinket nem a valóság visszatükröződésének tartotta, hanem eszközöknek, amelyeket céljaink elérésére használunk. Az igazságról és mint tevékenységről beszélt, ami várakozásainknak megfelelő gyakorlati következményekhez vezet. Ezen az alapon állitja, hogy a vallás, a teológia is igaz lehet, ha eleget tesz ennek a követelménynek.

Főbb művei: "A pszichológia alapelvei", "A pragmatizmus", "Az igazság jelentése", "Tanulmányok a radikális empiricizmusról", "A filozófia néhány problémája", "A hinniakarás", "A vallásos tapasztalat sokfélesége".

A következő szemelvény James:"Pragmatism"c. könyvének második fejezete. Megjelent (....) jelzésü rövidítésekkel a Fogarasi Béla - Márkus György: Mai nyugati filozófia. (Pozitivista irányzatok.) ELTE Budapest 1959. c. gyüjteményben.

William James:

MIT JELENT A PRAGMATIZMUS?

A pragmatikus módszer elsősorban az egyébként végetérhetetlen metafizikai viták megoldásának módszere. Egy a világ vagy sok? - sorsszerű vagy szabad? - anyagi vagy szellemi? - e fogalmak bármelyike lehet, hogy érvényes vagy lehet, hogy nem érvényes a világra; s az ilyen fogalmakról folyó viták végnélküliek. A pragmatikus módszer ilyen esetekben megkísérli, hogy minden egyes fogalmat megfelelő gyakorlati következményeinek megkeresésével értelmezzen. Milyen gyakorlati különbséget jelent valaki számára, ha inkább ez s nem amaz a fogalom igaz? Ha semmilyen gyakorlati különbséget nem tudunk találni, akkor az alternatívák gyakorlatilag ugyanazt jelentik, s az egész vita semmit sem ér. Ha valamely vita komoly, akkor képeseknek kell lennünk arra, hogy kimutassuk: valamilyen gyakorlati különbség fakad abból, hogy az egyik vagy a másik félnek van-e igaza.

Ez eszme történetének rövid áttekintése méginkább megmutatja, mit jelent a pragmatizmus. A kifejezés a görög πραγμα (prágma) szóból ered, melynek jelentése: tett, cselekvés, ebből származik a "praktika" és a "praktikus" szó. A filozófiában először Charles Peirce[2/] vezette be,

---

[2/] Charles S.S. Peirce (1839-1914) - amerikai logikus és filozófus, az amerikai pragmatizmus megalapitója.

Habár James mindig aláhuzta filozófiájának függését Peircetől és az elnevezés (pragmatizmus) is az utóbbitól származik, Peirce gyakran tiltakozott az ellen, hogy Jamest az ő tanitványának tekintsék, sőt 1905-ben még filozófiáját is átkeresztelte pragmaticizmus névre, hogy a különbséget aláhuzza. Valóban bizonyos kérdésekben van eltérés a két filozófus között. Először is Peirce szerint a pragmatizmus nem más mint "a logikai analizis vagy a helyes definició elmélete" s igazi tárgya a jelentés. A James féle pragmatizmus alapvető problémája az igazság kérdése s az igy nyert kritérium alkalmazása vallási és erkölcsi kérdések megoldására. Másodszor Peirce, akire legnagyobb hatással Kant volt, aláhuzta, hogy a fogalmak, elméletek stb. igazi jelentése nem az emberi viselkedésre való azon alkalmazásaikban rejlik, amelyek bizonyos speciális körülményeket, feltételeket igényelnek, hanem az emberi viselkedés számára való lehető legáltalánosabb alkalmazásaikban. Hogy egy eszmét világossá tegyünk épp azt kell meg-

1878-ban, "Hogyan tegyük világossá eszméinket" c. cikkében, mely a Popular Science Monthly (Népszerű tudományos havilap) az év januári számában jelent meg. Peirce, miután hangsulyozta, hogy véleményeink valójában szabályok a cselekvés számára, azt mondotta, hogy valamely gondolat jelentésének kifejtése céljából csak ezt kell meghatároznunk, milyen viselkedés előidézésére alkalmas; ez a viselkedés számunkra a gondolat egyetlen jelentősége. S minden, bármilyen finom, gondolat-megkülönböztetésünk gyökerénél az a kézzelfogható tény van, hogy egyetlen egyikük sem lehet oly finom, hogy másból álljon, mint a lehetséges gyakorlati különbségből. Igy, ha valamely tárgyról alkotott gondolatainkban tökéletes világosságot kivánunk elérni, akkor csak azt kell fontolóra venni, hogy milyen felfogható gyakorlati jellegü hatásokat tartalmazhat az illető tárgy, milyen érzeteket várhatunk tőle, s milyen reakciókra kell felkészülnünk. Ilyenformán az ezekről az - akár közvetlen, akár távoli - hatásokról alkotott fogalmunk válik számunkra a tárgyról alkotott fogalmunkká, amennyiben ennek fogalomnak van egyáltalában pozitiv jelentősége (....)

Hogy lássuk Peirce tételének fontosságát, meg kell ismerkednünk konkrét esetekre való alkalmazásával. Néhány évvel ezelőtt felfedeztem, hogy Ostwald, a tekintélyes lipcsei vegyész tudományfilozófiai előadásaiban tökéletesen helyesen használta a pragmatizmus elvét, bár nem nevezte ezen a néven.

"Minden realitás befolyásolja gyakorlatunkat - irta nekem -, s ebben a befolyásban van jelentésük számunkra. Osztályaimhoz igy szoktam kérdést feltenni: Milyen viszonylatban lenne a világ más, ha ez vagy amaz az alternativa lenne igaz? Ha semmi ilyesmit nem találok, ami különböző lenne, ugy az alternativának nincs értelme." (...)

Meglepő látnunk, hogy milyen sok filozófiai vita omlik össze és válik jelentéktelenné abban a pillanatban, amikor annak az egyszerü próbának vet-

---

vizsgálnunk, mennyire alkalmazható minden szituációban, minden célra. Az általánosnak, összemberinek ez az aláhuzása szorosan összefüggött Peirce azon filozófiai elméletével (tychizmus), hogy a világ a teljesen véletlenszerüből és kaotikusból fokozatosan racionális és szimmetrikus rendszerré válik, azon keresztül, hogy az anyagi tárgyak a végtelen ismétlődések következtében "szokásokat" szereznek (ezek a természettörvények).

James, aki viszont az angol empiristák hatása alatt állt elsősorban, az igazság kritériumát az individuum számára való sikerességben jelölte meg, ha alá is huzta, hogy e sikernek hosszuidejünek, sokoldalunak kell lennie. Ennek megfelelően az általános filozófia kérdésekben is az egyedi, a véletlen döntő szerepét emelte ki. James pluralizmusa, tanitása arról, hogy a világban, ha észrevétlenül is, állandóan valami olyan uj keletkezik, amelyet a megelőző szituáció és annak törvényszerüségei nem tartalmaznak, nem magyaráznak és nem határoznak meg, sokban Bergson hatását tükrözte, akivel szemben Peirce igen elutasitó álláspontot foglalt el.

jük alá, hogy konkrét következményt keresünk. Nem létezhet sehol sem olyan különbség, amely ne tenne különbséget valahol másutt - nem lehet olyan különbség az absztrakt igazságban, amely ne nyilvánulna meg konkrét tényben és az ebből a tényből következő viselkedésben, mely valakinél valahogyan, valahol és valamikor megnyilvánul. A filozófia egész feladatának abból kell állnia, hogy felkutassa, milyen határozott különbséget jelentene számodra és számomra, életünk meghatározott pillanataiban, ha ez vagy amaz a világformula lenne igaz. (...)

A pragmatizmus a filozófiában tökéletesen megszokott állásfoglalást képvisel, mégpedig az empirista állásfoglalást, de ugy vélem, hogy radikálisabb és kevésbé ellenezhető formában, mint bármikor azelőtt feltételezték. A pragmatista eltökélten és egyszer s mindenkorra elfordul számos, a hivatásos filozófusoknak kedves, megrögzött szokásától. Elfordul az absztrakciótól és az elégtelenségtől (insufficiency) a szóbeli megoldásoktól, a helytelen apriori érvektől, a megállapitott elvektől, a zárt rendszerektől, valamint az állitólagos abszolutumoktól és kezdetektől. A pragmatikus a konkrétség és a megfelelőség, a tények, a cselekvés és az erő felé fordul. Ez azt jelenti, hogy az empirista alkat uralkodik, s a racionalista alkatot őszintén elvetették. Ez a szabad levegőt és a természet lehetőségeit jelenti, szemben a dogmával, a mesterkéltséggel és a végleges igazság igényével. (...)

Az elméletek igy eszközök lesznek, nem pedig rejtélyekre adott válaszok, amelyekben megnyugodhatunk. Nem pihenünk meg rajtuk, hanem előre haladunk és alkalmas időben segitségükkel ismét felülvizsgáljuk a természetet. A pragmatizmus hajlékonyá, rugalmassá teszi összes elméleteinket és mindegyiket munkába állitja. Mivel semmi lényegbe vágó ujat nem képvisel, összhangban van számos régi filozófiai tendenciával. Megegyezik pl. a nominalizmussal abban, hogy mindig a különösre hivatkozik: az utilitarizmussal abban, hogy a gyakorlati oldalt hangsulyozza; a pozitivizmussal abban, hogy megveti a szóbeli megoldásokat, a haszontalan kérdéseket és a metafizikai absztrakciókat.

Mint látják, mindezek antiintellektualista tendenciák. A pragmatizmus teljes fegyverzettel és harcosan áll ki a racionalizmus mint igény és módszer ellen. De a pragmatizmus, legalábbis kezdetben, nem képvisel semmilyen különös (particular) eredményt. (...)

A pragmatikus módszer semmilyen különös eredményt nem jelent, hanem csupán tájékozódási magatartást (attitude of orientation). Azt a magatartást, hogy eltekint az első dolgoktól, a principiumoktól, a "kategóriáktól", a föltételezett szükségszerüségektől és a legkésőbbi dolgok, az eredmények, a következmények a tények felé tekint.

Ennyit a pragmatikus módszerről. Azt mondhatják, hogy inkább földicsértem, semmint megmagyaráztam önöknek ezt a módszert, de most eléggé bőven meg fogom magyarázni azáltal, hogy megmutatom, miképpen old meg bizonyos közismert problémákat. Időközben a pragmatizmus szó még tágabb értelemben vált használatossá, mint amelyik egy bizonyos igaz-

ságelméletet jelent. Szándékomban áll, hogy egész előadást szenteljek ezen elmélet kifejtésének, miután előbb leraktam az alapokat, ugyhogy most igen rövid lehetek. (...)

Korunkban a filozófia egyik legeredményesebben művelt ága az, amit induktiv logikának neveznek, vagyis ama feltételek tanulmányozása, melyek között tudományaink kifejlődtek. Azok, akik erről a témáról irnak, páratlan egybehangzóságot mutattak, ami a matematikusok, fizikusok és kémikusok által megfogalmazott természeti törvényeket és tény-elemeket illeti. Midőn felfedezték az első matematikai, logikai és természeti egyöntetüségeket, az első törvényeket, az embereket annyira elragadtatta az eredményként kapott világosság, szépség és egyszerüség, hogy azt hitték magukról: hitelesen megfejtették a Mindenható Örökkévaló gondolatait. Az ő elméje is szillogizmusokban dörgött és visszhangzott. Ő is kupszeletekben, négyzetekben, gyökökben és arányokban gondolkozott, ő is geometrizált, mint Euklidész. Ő késztette a bolygókat arra, hogy Kepler törvényeit kövessék; ő hozta arányba a gyorsulást az idővel a szabadon eső testeknél: ő késztette a fényt arra, hogy megtörése esetén a szinusztörvénynek engedelmeskedjék: ő állapitotta meg a növények és állatok osztályait, rendjeit, családjait és nemeit, s a köztük levő távolságokat. Ő gondolta el minden dolog őstipusait és ötlötte ki változataikat, s ha a csodálatos intézmények bármelyikét ujra felfedezzük, legbensőbb szándékaiban ragadjuk meg elméjét.

Ahogy azonban a tudományok tovább fejlődtek, alapot nyert az az eszme, hogy törvényeink legtöbbje, talán mindegyike, csupán megközelités. Mi több, a törvények annyira megsokasodtak, hogy nem lehet megszámlálni őket: és oly sok versengő megfogalmazást javasoltak minden tudományágban, hogy a kutatók hozzászoktak ahhoz az eszméhez, hogy egyetlen elmélet sem abszolut leirása a valóságnak, de mindegyikük valamilyen szempontból hasznos lehet. Az elméleteknek az a nagy haszna, hogy összegezik a régi tényeket és uj tényekre vezetnek. Az elméletek nem mások, mint egy emberalkotta nyelv, egy fogalmi gyorsirás - ahogy némelyek nevezik - melyen leirjuk a természetről alkotott beszámolóinkat: s a nyelvek, mint közismert, nagy választékot engednek meg a kifejezésekben és sok dialektust türnek. (...)

Schiller[3] és Dewey[4], akik most a tudományos logika eme hullámának

---

[3] F.S.S. Schiller (1864-1937) - angol pragmatista. 1902-ben irt "Az axiomák mint posztulátumok" c. tanulmányában egyértelmüen tagadja az embertől függetlenül létező objektiv világ létét. Eszméink és kivánságaink minden cselekvés és megvalósitás nélkül átformálják az igazságot és a realitást. Filozófiájának alapeszméjeként a hires protagoraszi mondást választotta: mindennek mértéke az ember. Ezért is nevezi nézetét "humanizmusnak". (Az 1900-1910-es években hosszas és igen éleshangu vitát folytatott Bradley-vel a pragmatista igazságkoncepcióról. Főbb művei: Humanism

elején haladnak, fellépnek azzal, hogy pragmatikus módon megmagyarázzák, mit jelent mindenütt az igazság. Az "igazság" - tanitják - eszméinkben és véleményeinkben mindenütt ugyanazt jelenti, mint a tudományban. Nem jelent mást - mondják - , mint azt, hogy az eszmék (amelyek csupán tapasztalatunk részei [5] éppen annyira válnak igazakká, amennyire segitségünkre

---

(1903), Studies in Humanism (1907), Logic for Use (1919), Problems of belief (1924).

[4] John Dewey (1859-1952), a 30-40-es évek vezető amerikai filozófusa. Dewey pragmatista alapon részletes ismeretelméletet dolgozott ki. Az "igaz" értelmezésében Dewey, James-szel szemben aláhuzza ennek nem-individuális, általános jellegét, habár ennek megalapozása korántsem világos. Az érzéki tapasztalat szubjektiv voltára vonatkozó ellenvetést igyekszik elkerülni azzal, hogy a tapasztalat mindössze szubjektumhoz tartozó, de nem lényege szerint szubjektiv.

Dewey gyakran birálja a megismerési folyamatnak puszta szemléletként való jellemzését. A tudás szerint nem más, mint sikeres gyakorlat. A gondolatok szerinte is cselekedetek, a gondolkozás, a kisérletezés, kiutkeresés tevékenysége. Ugyszintén birálta a formális logikát, mivel kiszakitja a logikai formákat a tudományos vizsgálattal, kutatással való kapcsolatukból, a logikai formák és törvények igazságát attól a szereptől függetlenül vizsgálta, amelyek ezek a tudományban játszanak. Egy uj logikára van szükség, amely e kutatás logikája lenne, s amelyben eltünnek az éles különbség formális és materiális között.

Dewey az ismeretelméleten kivül igyekezett kiterjeszteni a pragmatista módszert és elméletet a morál és esztétika alapvető problémáinak megválaszolására is. Igen sokat foglalkozott politikai és társadalmi kérdésekkel is. Az "amerikai demokrácia" egyik legismertebb ideológiai képviselője volt, aki hosszu és elkeseredett harcot folytatott a marxizmus eszméi és a Szovjetunió ellen.

[5] Tapasztalat (experience): James szerint az egyetlen anyag, amelyből az egész világ felépül, a tapasztalat. A gondolatok és a tárgyak mindössze a tapasztalatnak különböző módon megalkotott részei, nem pedig önálló, egymástól különböző lényegek. Ha mi egyes tapasztalatainkat pusztán az elmében létezőnek, másokat viszont reálisnak nevezünk, ugy ennek oka csak az, hogy azok különböző viszonyban állanak többi tapasztalatunkkal. James "radikális empirizmus" két vonatkozásban különbözik a századforduló hasonló szubjektivista-empirikus irányzataitól: (pl. Machtól), (1) James a tapasztalat fogalmát a szokottnál jobban kiszélesiti, s az érzeteken kivül belefoglalja végeredményben a pszichikai élet egészét (érzelmek, gondolatok stb.)

(2) James szerint a tapasztalat nem áll elszigetelt részelemekből, ér-

vannak abban, hogy kielégitő viszonyba jussunk tapasztalatunk egyéb részeivel, hogy összegezzük azokat és fogalmi utróviditésekkel mozogjunk bennük ahelyett, hogy követnénk a részjelenségek véget nem érő sorát. Bármely eszme, amelyet - hogy ugy mondjam - meg tudunk lovagolni; bármely eszme, amely tapasztalatunk egyik részéből sikeresen visz át bennünket a tapasztalatunk bármely részébe, ugyhogy kielégitően kapcsolja össze a dolgokat, biztonságosan dolgozik, egyszerüsit, munkát takarit meg - bármely eszme csak ennyiben igaz, csak ennyire igaz, csak mint eszköz (instrumentaly) igaz. Ez az igazság "instrumentális" szemlélete, melyet oly sikeresen tanitanak Chicagóban, ez az Oxfordban oly kiválóan hirdetett nézet, mely szerint az eszméinkben rejlő igazság "munkára" való képességüket jelenti. (...)

Schiller és Dewey azt az ismert megfigyelhető részleges folyamatot választották ki általánositás céljára, amelynek során az egyén uj véleményeket nyer. Ez a folyamat mindig ugyanaz. Az egyénnek már van régi véleményekből egy készlete, de uj tapasztalatokkal kerül szembe, amelyek próbára teszik e véleményeket. Valami ellentmond nekik: vagy az elmélkedés során egy pillanatban az illető felfedi, hogy ezek a vélemények ellentmondanak egymásnak vagy olyan tényekről hall, mellyel ezek a vélemények összeegyeztethetetlenek; vagy olyan kivánságok ébrednek az illetőben, melyeket e vélemények nem elégitenek ki többé. Az eredmény egy belső gond, amelytől eddig elméje távol állt, s amelyből ugy kiván megmenekülni, hogy véleményeinek előző tömegét megváltoztatja. Megőriz annyit, amennyit tud, mivel a vélemények dolgában mindannyian igen konzervativak vagyunk. Igy előbb megpróbálja előbb az egyik, majd a másik véleményt megváltoztatni (mivel a vélemények igen különbözőképpen állnak ellent a megváltoztatásnak), egészen addig, amig végül felmerül valamilyen uj eszme, melyet a régi vélemény-készletben, annak minimális megzavarása árán, be lehet oltani, valamilyen eszme, amely közvetit a készlet és az uj tapasztalat között, s a legszerencsésebben és a leghatásosabban egymásba olvasztja őket.

Ekkor ezt az uj eszmét fogadják el igaznak. Minimális módositással megőrzi az igazságok régi készletét, megfelelően kiterjesztvén ezeket az

---

zetekből stb. A "tiszta tapasztalat" egységes folyamat, amelyben nincsenek élesen megszabott határok. James ezen az alapon birálja mind az angol empirikus filozófusokat, mind Kantot, mivel feltételezték, hogy a tapasztalat egyes részei közti kapcsolatot csak a tapasztalattól eltérő tevékenység (az egyik esetben az asszociáció, a másodikban, a kategóriák segitségével, a transzcendentális apercepció) teremtheti meg. A tapasztalat egyes részei közti viszonyok éppugy a tapasztalatban vannak adva, mint maguk ezek a különös részek.

igazságokat ahhoz, hogy befogadhassák az ujat, de annyira megszokott módon fogja fel őket, amennyire az eset lehetővé teszi. Egy tulzott magyarázat, mely megsérti valamennyi előítéletünket, soha sem felelne meg valamely ujdonság igaz leirásaként. Egy egyén véleményeiben bekövetkező leghevesebb forradalmak is ezek régi rendjének nagyrészét épen hagyják. Az idő és tér, az ok és okozat, a természet és a történelem, s az illető élettörténete érintetlen marad. Az uj igazság mindig középut, az átmenetek elsimitása. A régi véleményt ugy házasitja össze az uj ténnyel, hogy minimális megrázkódtatást és maximális folytonosságot mutasson. Valamely elméletet éppen annak arányában tartunk igaznak, hogy mennyire sikerül megoldania a "maximumnak és minimumnak problémáját." (...)

Önök kétségkivül példákat kivánnak hallani az igazság növekedésének erről a folyamatáról és az egyetlen gond a példák bősége. Az uj igazság legegyszerübb esete természetesen az, hogy uj fajtáju tényeket vagy régi fajtáju tények uj egyes eseteit pusztán számszerüen hozzáadjuk tapasztalatunkhoz - ez a hozzáadás semmilyen változtatást nem követel meg régi véleményünkben. Nap-napot követ, s tartalmaik csupán összeadódnak. Az uj tartalmak maguk nem igazak, egyszerüen jönnek és vannak. Az igazság az, amit mondunk róluk, s ha azt mondjuk, hogy eljöttek, az igazságot a puszta összeadási formula kielégiti.

Nem szükséges szapòritanom a példákat. Valamilyen uj vélemény pontosan abban az arányban számit igaznak, amennyire kielégiti az egyénnek azt a kivánságát, hogy a tapasztalatában felmerült ujdonságot hozzáidomitsa nézet-készletéhez. Az uj véleménynek régi igazságra kell támaszkodnia és uj tényeket kell megragadni, és az, hogy sikerült-e ezt megtenni (mint éppen az előbb fejtettem ki), egyéni megitélés dolga. Ha mármost a régi igazság uj igazság hozzáadása által nő, akkor ez szubjektiv okok miatt van. Benne vagyunk a folyamatban, s engedelmeskedünk az okoknak. Az az uj eszme a legigazabb, amely a legszerencsésebben tölti be funkcióját: kettős szükségletünk kielégitését. Az uj eszme mükődésének módjával válik igazzá, nyeri el az igazságként való osztályozást; majd átültetődik a régi igazság testébe, mely ilyenképpen megnő, mint ahogyan a fa megnő egy uj kambiumréteg mükődése révén.

Dewey és Schiller most hozzáfogtak ennek a megfigyelésnek általánositásához és az igazság legrégibb részeire való alkalmazásához. Ezek valaha szintén plasztikusak voltak. Emberi okokból nevezték őket szintén igazaknak. Ugyancsak közvetitették még korábbi igazságok és azok között, melyek akkoriban uj megfigyelések voltak. Tisztán objektiv igazság, olyan igazság, amelynek megállapitásában az a funkció, hogy emberi kielégitést nyujt a tapasztalat korábbi részeinek ujabb részekkel való összeházasitásában, soha semmilyen szerepet nem játszott - ilyen igazság sehol sem található. Annak oka, hogy miért nevezünk dolgokat igazaknak, egyenlő annak az okával, hogy miért igazak. Mivel "igaznak lenni" csak azt jelenti, hogy végrehajtják ezt az összeházasitási funkciót.

Az emberi kigyó nyoma ily módon mindenen áthuzódik. Független igaz-

ság; igazság, melyet csupán találunk, emberi szükséglethez többé nem idomitható igazság; egy szóval, kijavithatatlan igazság; az ilyen igazság valóban bőségesen létezik - vagy a racionalista gondolkodók feltételezik, hogy létezik; ám ekkor csak egy élő fa halott lényegét jelenti, s léte csupán azt jelenti, hogy az igazságnak is megvan a maga paleontológiája és "érvényességi ideje", s a hosszu szolgálat éveiben megmerevedhet és az emberekhez való vonatkozásban merő antikvitásból megkövülhet. (...)

A pragmatista ragaszkodik a tényekhez és a konkrétsághoz, az igazságot részesetekben végzett munkája során figyeli meg és általánosit. Számára az igazság: osztályelnevezés a tapasztalatban megnyilvánuló mindenfajta meghatározott munkaérték (workingvalue) számára. A racionalista számára az igazság a tiszta absztrakció marad, amelynek puszta neve előtt meg kell hajolnunk. Ha a pragmatista megkisérli, hogy részletesen kimutassa, miért kell megadnunk a tiszteletet, a racionalista képtelen felismerni a konkrétumokat, amelyekből tulajdon absztrakcióját vette. Azzal vádol minket, hogy tagadjuk az igazságot; holott mi csak megkiséreltük, hogy pontosan kimutassuk, miért követik az emberek az igazságot és miért kell mindig azt követniök. Az önök tipikus ultraabsztrakcionistája meglehetősen borzong a konkrétságtól; vagy ami ugyanaz, kifejezetten a sápadtat és kisértetieset részesiti előnyben. Ha a két univerzumot ajánlanánk fel neki, mindig az ösztövér kivonatot választaná, semmint a valóság gazdag sürüjét. Az annyival tisztább, világosabb, előkelőbb.

Remélem, hogy amint ezek az előadások előrehaladnak, a pragmatizmus konkrétsága és a tényekhez való közelsége, mint legkielégitőbb különlegessége, elnyeri helyeslésüket. A pragmatizmus ebben csupán a rokontudományok példáját követi, melyek a megnemfigyelt dolgot a megfigyeltből magyarázzák. A pragmatizmus a régit és az ujat harmonikusan egybekapcsolja. Az elménk és a valóság közti "megfelelés" statikus viszonylatának tökéletesen üres fogalmát, (s hogy ez mit jelenthet, azt később kell megkérdeznünk) átalakitja annak a (mindenki által részleteiben követhető és megérthető) érintkezésnek gazdag és aktiv fogalmává, amely a mi külön álló gondolataink és mások tapasztalatainak nagy mindensége között fennáll, s amelyben a mi gondolatainknak megvan a maguk szerepe és haszna. (...)

Emlékezhetnek, hogy azt mondtam: azok az emberek, akik alkatuknál fogva erősen a tényekhez ragaszkodnak, hajlamosak arra, hogy távol maradjanak attól a filozófiától, amelyet az idealizmus mai alakja kinál nekik. Az tulságosan intellektuális. A régi tipusu teizmus egy sereg felfoghatatlan és képtelen "attributummal" felruházott, egzaltált egyeduralkodóként ábrázolt isntenfogalmával együtt, eléggé rossz volt, de amennyiben erősen tartotta magát a teológiai istenbizonyitékokhoz, valamennyire érintkezésben volt a konkrét realitásokkal. Amióta azonban a darwinizmus egyszer s mindenkorra kivetette a "tudós" elméjéből a tervet, a teizmus elvesztette ezt a talaját, s jelenkori képzeletünknek, ha egyáltalában, akkor valamiféle immanens vagy panteisztikus istenséget ajánl, mely a dolgokban és nem felettük működik. Napjainkban azok, akik egy filozófiai vallásra törekednek, rendszerint

rèményteljesebben fordulnak az idealista panteizmus, mint a régebbi dualista teizmus felé, jóllehet ez utóbbi még mindig tehetséges védelmezőket vallhat magáénak.

Ámde, mint első előadásomban mondottam, a panteizmus felkinált fajtáját nehéz elfogadni, ha valaki a tényeket szereti, vagy empirikus beállitottságu. Ez egy abszolutisztikus fajta, amely megveti a port és a tiszta logikára épül. Semmi kapcsolatban sincs a konkrétsággal. Azt állitja, hogy az Abszolut Elme - melyet Isten helyébe állit - minden különös tény racionális előfeltételezése, s fölöttébb közömbös marad atekintetben, hogy ténylegesen mik ezek a különös tények a mi világunkban.[6] (...)

Távol álljon tőlem, hogy tagadjam e felfogás fennköltségét vagy abbeli képességét, hogy vallási megnyugvást nyujtson igen tiszteletre méltó elmék számára. Ám emberi szempontból tekintve, senki sem állithatja, hogy nem szenved a távolállóság és az elvontság hibájában. Ez a nézet kiváltképpen annak a terméke, amelyet bátorkodtam racionalista alkatnak nevezni. Megveti az empirizmus szükségleteit. A való világ gazdagságát fakó körvonalakkal cseréli fel. Elegáns, előkelő a szó rossz értelmében, abban az értelemben, hogy ha valaki előkelő, akkor nem alkalmas megalázó szolgálatokra. Ugy hiszem, hogy az izzadságnak és piszoknak ebben a világában, ha a dolgok valamilyen szemlélete "előkelő", akkor ez igazsága ellen szól és filozófiailag diszkvalifikálja. A sötétség hercege lehet uriember, s mint hallottuk, az is, de bármilyen az ég és föld Istene, biztos, hogy nem lehet uriember. Alantas szolgálataira emberi megpróbáltatásaink porában tartunk igényt, sokkal inkább, mint amennyire istenségére szükség van a mennyekben.

Mármost a pragmatizmus, bármennyire is ragaszkodik a tényekhez, nem rendelkezik olyan materialista elfogultsággal, mint amellyel az empirizmus dolgozik. Sőt, mi több, semmi ellenvetése sincs az absztrakciókkal szemben mindaddig, amig segitségükkel tájékozódunk a különösökben és ténylegesen valamerre visznek bennünket. A pragmatizmust csak azok a következtetések érdeklik, amelyeket elménk és tapasztalatunk közösen dolgoz ki, de nem viseltetik semmiféle apriori előitélettel a teológiával szemben. Ha a teológiai eszmék bebizonyitják, hogy értékük van a konkrét élet számára a pragmatizmus szempontjából igazzá válnak, abban az értelemben, hogy erre jók. Hogy mennyiben jobbak még, az kizárólag a többi igazsághoz való viszonyaiktól függ, amit szintén el kell ismerni. (...)[7]

---

[6] James itt elsősorban a század elején az amerikai és angol egyetemeken uralkodó perszonál és "abszolut" idealista rendszerekre céloz: J. Royce, J. McTaggart és elsősorban F. H. Bradley filozófiájára.

[7] A vallással kapcsolatos álláspontját James elsősorban hires "The Will to Believe" c. tanulmányában (1895) és "The Varieties of Religious Experience" (1902) c. könyvében fejtette ki. James tanulmánya elsősorban

Nagyonis tisztában vagyok vele, milyen különösnek tűnik egyikük-másikuk számára azt hallani tőlem, hogy egy eszme annyiban "igaz", amennyiben azt hiszik róla, hogy hasznos életünk szempontjából. Azt, hogy annyiban jó, amennyiben hasznos, önök készséggel elismerik. Ha az, amit segitségével teszünk, jó, akkor elismerik, hogy az eszme maga továbbá annyiban jó, hogy jobban járunk, mert rendelkezünk vele. De, mondhatnák önök, nem különös visszaélés az "igaz" szóval, ha ebből az okból az eszméket is "igaz"-nak nevezzük?

Erre a nehézségre kifejtésem jelen szakaszán nehéz válaszolnom. Engedjék meg, hogy most csak ennyit mondjak: az igazság csak egyik fajtája a jónak, s nem, mint feltételezni szokták, a jótól független, s a jóhoz mellérendelt kategória. Az Igaz mindannak a neve, amelyről bebizonyosodik, hogy jó a hit módján és ugyanakkor jó, pontos meghatározható okok szempontjából. Önöknek nyilván el kell ezt fogadniuk, mert ha az igaz esz-

---

a 19. század angol természettudományos agnoszticizmusának egyik kiváló képviselője. W.H. Clifford tétele ellen irányult: "Mindenütt és mindenki számára hiba, ha hisz valami olyanban, amire nincs elégséges alap." James ezzel szemben azt állitja, hogy annak a meghatározására, mit tartunk elégséges alapnak, soha sincs elégséges alapunk. Minden esetben cselekednünk kell: cselekedeteink és azok következményei függenek azoktól a hitektől és elképzelésektől, amelyeket kezdettől elfogadtunk. Ahhoz, hogy bizonyitékot találjunk, valamely hitünk, véleményünk számára, gyakran arra van szükségünk, hogy e hitnek megfelelő módon kezdjünk cselekedni. A metafizika és filozófia nagy kérdései számára soha sem lehet elégséges alapot, perdöntő bizonyitékot találni. Ennek ellenére, mint cselekvő lényeknek, e kérdésekben állást kell foglalnunk. A szkepticizmus maga is állásfoglalás, mégpedig elégséges alap nélküli. A szkeptikus nem hisz isten létében, tehát ugy kell cselekednie, mintha nem is lenne, habár erre sohasem szerezhet végső bizonyitékot. Mivel választunk kell, jogunkban áll hinni ott is, ahol intellektuális érvek azt nem támasztják alá. Hogy mit választunk, az elsősorban az adott ember személyiségétől, pszichikai alkatától függ. Ha ez elfogadott hit sikeresen segit át bennünket az élet küzdelmében és nehézségein, segit megoldani az adott individuum számára a gyakorlati és elméleti problémákat, és összeegyeztethető a többi hasznosnak bizonyult vélekedéssel, ugy a hit igaz. A vallásnak többi meggyőződéseinkkel (igy a tudománnyal) való összeegyeztethető a többi hasznosnak bizonyult vélekedéssel, ugy a hit igaz. A vallásnak a többi meggyőződéseinkkel (igy a tudománnyal) való összeegyeztethetőségét s az ennek megfelelő vallásinterpretációt James fentebb emlitett könyvében igyekezett kidolgozni.

mék nem tartalmaznának jót az élet számára, vagy a róluk alkotott ismeret határozottan hátrányos lenne és kizárólag a hamis eszmék lennének hasznosak, akkor sohasem jöhetett volna létre vagy válhatott volna dogmává az a jelenlegi fogalom, hogy az igazság isteni és értékes és az igazság követése kötelesség. Egy ilyen világban akkor inkább az lenne a kötelességünk, hogy kitérjünk az igazság elől. A jelen világban azonban éppugy, ahogy bizonyos ételek nemcsak megfelelnek izlésünknek, hanem jók fogunknak, gyomrunknak, szöveteinknek, ugyanennyire bizonyos eszmék nemcsak megfelelnek annak, hogy elgondoljuk őket, vagy megfelelnek, mint amelyek segitségükre vannak más általunk nevelt eszméknek, hanem segitenek az élet gyakorlati küzedelmeiben is. Ha lenne olyan élet, amelyet tényleg jobb lenne folytatnunk, s ha lenne olyan eszme, amelyben ha hinnénk, segitségünkre lenne, hogy olyan életet éljünk, akkor tényleg jobb lenne számunkra ha hinnénk ebben az eszmében, hacsak a beléje vetett hit nem ütköznék össze véletlenül nagyobb életbevágó előnyökkel.

"Az, amiben jobb lenne számunkra, ha hinnénk"! Ez igen hasonlóan hangzik az igazság meghatározásában. Nagyon közel jut ahhoz, hogy ezt mondjuk: "amiben hinnünk kellene" és ebben a meghatározásban egyikük sem fog semmi furcsát találni. Kényszerültünk valaha is arra, hogy ne higgyünk abban, amiben jobb számunkra, ha hiszünk benne? És állandóan elválasztva tarthatjuk-e azt a fogalmat, hogy mi a jobb számunkra és mi az igaz számunkra?

A pragmatizmus nemmel válaszol és én teljesen egyetértek vele. Talán önök ugyszintén egyetértenek, ameddig az elvont állitásról van szó, de gyanakodni fognak, hogyha gyakorlatilag tényleg mindenben hittünk, ami jót hozott egyéni életünkben, akkor nem kell-e beleértenünk mindenféle képzelgést az evilági dolgokról és mindenfajta érzelmi babonát egy tulvilágról. Gyanujuk itt kétségkivül erősen megalapozott, és nyilvánvaló, hogyha áttérünk az absztraktól a konkrétumra, történik valami, ami bonyolitja a helyzetet.

Épp az imént mondottam, hogy igaz az, amiben jobb számunkra hinni, hacsak a hit nem ütközik össze véletlenül valami más életbevágó előnnyel. Mármost, a való életben melyik életbevágó előnnyel való összeütközésre hajlamos leginkább valamely különös hitünk? Csakugyan, melyikkel, ha nem más hitek által nyujtott életbevágó előnyökkel, ha ezek összeférhetetlenek az előbbiekkel? Más szavakkal, minden egyes igazságunk legnagyobb ellensége igazságaink maradéka lehet. Az igazságoknak mindenkor megvan az önfenntartás és mindannak megsemmisitésére törekvő vagy elszánt ösztöne, ami ellentmond nekik. Az Abszolutumba vetett hitemnek, mely arra a jóra alapozódik, amit nekem hoz, vesszőfutást kell járnia más hiteim között. Feltételezzük, hogy ez a hitem igaz lehet annyiban, hogy erkölcsi vakációt nyujt számomra. Mégis, ha elfogadom - és most hadd szóljak bizalmasan, ahogy a dolog áll s csupán a magam nevében - összeütközik más igazságaimmal, amelyek előnyeit gyülölném feladni ennek javára. Kiderül, hogy az Abszolutumba vetett hit olyan logikával kapcsolódik össze, melynek

ellensége vagyok, rájövök, hogy elfogadhatatlan metafizikai paradoxonokba kever bele stb. Mivel azonban elég gondom van az életben anélkül, hogy megtetézném ezen észbeli ellentmondások cipelésével, én személyemben feladom az Abszolutumot. Kiveszem erkölcsi vakációmat, vagy másként, mint hivatásos filozófus, megpróbálom más elvvel igazolni. (...)

Látják ebből, mit értettem azon, hogy a pragmatizmust közvetitőnek és békéltetőnek neveztem és - Papinitól kölcsönvett szóval - azt mondottam, hogy "hajlékonnyá teszi" elméleteinket. A pragmatizmus valójában nem rendelkezik semmiféle előitélettel, semmiféle fékező dogmával, semmiféle merev kánonnal, ami bizonyitéknak számithatna. A pragmatizmus tökéletesen természetes. Befogad bármely hipotézist, fontolóra vesz bármely bizonyitékot. Ebből az következik, hogy a vallás területén a pragmatizmus egyaránt előnyösebb a pozitivista empirizmusnál és teológiaellenes elfogultságánál, mind pedig a vallás racionalizmusnál. (...)

A valószinü igazság egyetlen pragmatikus próbája, hogy mi az, ami a legjobban irányit bennünket, mi az, ami a legjobban megfelel életünk minden részének és mi kapcsolódik össze, anélkül, hogy valamit is elhagyna, a tapasztalat követelményének összességével. Ha a teológiai eszmék képesek megtenni ezt, ha különösen az Isten fogalmáról bebizonyosodnék, hogy megteszi ezt, akkor hogyan tagadhatná a pragmatizmus Isten létezését? A pragmatizmus értelmetlennek tarthatja, hogy "nem igaz"-ként kezeljen egy olyan fogalmat, amely pragmatikusan annyira sikeres volt. Milyen más fajtáju igazság létezhet számára, mint ez az egész megegyezés a konkrét valósággal?

A.J. AYER
(1910-1989)

Angol filozófus, a londoni egyetem professzora. Filozófiai működését kifejezetten a Bécsi Kör hatása alatt kezdi, s a 30-as években a kör nézeteinek legismertebb propagátora Angliában. (l. Language, Truth and Logic, 1936: The Foundations of Empirical Knowledge 1940.) Az utóbbi években filozófiájának korábbi műveiben megnyilvánuló egyes nyiltan idealista állításait visszavonta (pl. "Phänomenalism" c. cikkében tagadja annak lehetőségét, hogy a dologi világ leirása az érzéki adott nyelvén elvileg megvalósitható, tehát hogy a dologi világ érzetek komplexumaként leirható. Az érzéki adott nyelvén (sensa-date language) folyó leirás csak mint a jelentés-elemzés segédeszköze marad meg). Azonban az ezekből folyó következményeket korántsem vette figyelembe, s filozófiájának egésze végeredményben teljesen változatlanul marad (l. Philosopchical Essays (1954), The Problem of Knowledge (1956)).

A közölt tanulmány eredetileg a londoni rádióban hangzott el 1955-ben egy - a XX. század nyugati filozófiájának történetével foglalkozó-kurzus keretében. A forditás az 1956-ban Londonban megjelent, ezen előadásokat tartalmazó "The revolution in philosophy" c. cikkgyüjteményben közölt szöveg alapján készült. Megjelent az ELTE Mai nyugati filozófia. Pozitivista irányzatok c. gyüjteményben. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. Bp. 1959.

A. J. Ayer:

A BÉCSI KÖR

A logikai pozitivizmus néven ismert filozófiai mozgalom mint mozgalom a Bécsi Körrel kezdődött el. A Bécsi Kör Moritz Schlick professzor köré tömörült filozófusok és matematikusok csoportja volt, akik a Kört 1922-ben alapitották, midőn Schlick Bécsbe ment, hogy elfoglalja a Bécsi Egyetem filozófiai tanszékét. A Körben a filozófusok közül Schlicken kivül Friedrich Waismann, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl és Victor Kraft, a matematikusok közül Hans Hahn, Karl Menger és Kurt Gödel ját - szottak vezető szerepet. Ludwig Wittgenstein, aki a csoport megalakulása idején még Bécs közelében lakott, sohasem volt hivatalosan tagja a körnek, de szoros személyi kapcsolatot tartott fenn Schlickkel és Waismann-nal; ezeket nem szakitotta meg akkor sem, amikor Cambridge-be ment tanitani, s a csoportot erősen befolyásolták eszméi. Wittgenstein hires Logische-Philosophische Abhandlung-ja, mely inkább az angol fordításhoz kapott Tractatus Logico-Phiolosophicus néven ismert, 1921-ben jelent meg, s jelentős mértékben ez a könyv fektette le a Bécsi Kör legalábbis kezdeti időszakában követett irányvonalát. Megjegyzendő azonban, hogy számos nézetet, amelyet a logikai pozitivizmusra nézve különlegesen jellegzetesnek tartottak, már Schlick kifejtett Allgemeine Erkenntnislehre c., 1918-ban közzétett ismeretelméleti művében.

A Kör tagjai kezdettől fogva rendszeresen összegyültek - filozófiai problémák megvitatása céljából, de csak 1929-től számitották magukat filozófiai pártnak. Ebben az évben kongresszust rendeztek Prágában, amelyre meghivtak más országbeli szimpatizánsokat, s kiadták a Die wissenschaftliche Weltauffassung der Wienerkreis (A Bécsi Kör tudományos világfelfogása) c. kiáltványt. A kiáltvány, melyet Carnap, Neurath és Hahn irt, elismeréssel adózott Schlicknek, s összefoglalóan kifejtette azokat a fő elveket, amelyeket a csoport tagjai közösen elismertek. 1930-ban átvették az Annalen der Philosophie c. folyóiratot, amelyet Erkenntnisnek kereszteltek át, s eszméik terjesztésének főbb eszközeként használták fel. A folyóiratot Carnap és Hans Reichenbach - egy Berlinben működő hasonló, bár kisebb jelentőségü mozgalom vezetője - szerkesztette. Ugyancsak a harmincas években Einheitwissenschaft (egységesitett tudomány) gyüjtőcimmel kiadtak egy monográfiasorozatot, valamint egy könyvsorozatot, amelyeket Schlick és a tudományfilozófus Philipp Frank aki, mint Carnap, a prágai Német Egyetem professzora volt - szerkesztett.

A sorozatok munkatársai nem korlátozódtak a Bécsi Kör tagjaira. A sorozat egyik legjobb könyvét, a tudományfilozófia tárgyköréből, a Logik der Forschungot Karl Popper irta, aki most a London School of Economics professzora: Popper, bár Bécsben működött, nem tartozott a Körhöz és számos fontos tekintetben a Kör nézeteinek ellenfele volt. S mint látni fogjuk, a Kör tagjai sem értettek egyet minden kérdésben.

Az egész idő alatt kapcsolatban álltak más országok, Lengyelország, Anglia, Hollandia és a skandináv országok hasonló irányzatu filozófusaival, s további kongresszusokat tartottak Prágában, Koppenhágában, Párizsban és Cambridge-ben. 1938-ra - a cambridgei kongresszus idejére - azonban a Bécsi Kör gyakorlatilag megszünt. Schlicket 1936-ban megölte egy őrült tanitványa, aminek etikai vizsgatéziseit visszautasitotta; Hahn 1934-ben meghalt; Carnap, Feigl, Menger és Gödel Egyesült Államokbeli egyetemekre mentek; Neurath, aki különösen gyanus volt a harmincas évek végének osztrák kormányai szemében - az I. világháboru után ugyanis tevékeny résztvevője volt Münchenben a forradalmi Spartacus-mozgalomnak -, Hollandiába, Waismann pedig Angliába menekült. A Kör szétesése főképp politikai okok következménye volt. Eszméi nem feleltek meg a jobboldali klerikális Dollfuss - és Schuschnigg-kormánynak, még kevésbé az őket követő náciknak. Maguk a fasisztak nem osztották azt a hozzá nem értő és felelőtlen zsurnaliszták által terjesztett nézetet, hogy a logikai pozitivizmus előnyös a fasizmus szempontjából. Főképp Neurath részéről, kisérletet tettek arra, hogy továbbra is fenntartsák a mozgalom nemzetközi jellegét. Az Erkenntnis cimét The Journal of United Schience-re változtatták, s Hágában adták ki. Neurath irányitásával Amerikában kiadták a becsvágyóan The International Encyclopaedia of Unified Schience-nek nevezett (Az egységesitett tudomány nemzetközi enciklopédiája) elnevezett sorozatot, melyben azonban tulnyomórészt amerikai szerzők irtak. Ujabb kongresszusokat vettek tervbe. A háboru azonban közbeszólt, s Neurathnak Angliában egy-két évvel később bekövetkezett halálával a mozgalom elvesztette központi irányitását. Jelenleg Kraft visszanyerte Bécsben filozófiai tanszékét, Waismann befolyásos személyiség Oxfordban, Carnap, Gödel és Feigl pedig az Egyesült Államokban. A Bécsi Kör mint mozgalom azonban már a multé. Bizonyos fokig ez a helyzet a logikai pozitivizmussal is. Számos személy azonban tovább él.

A "logikai pozitivizmus" kifejezés olyan széleskörüen elterjedt, hogy kivéve a szakfilozófusokat, valahogy válogatás nélkül használják. Bárki, aki a filozófiai analizis[8] sokféle formájának egyikével foglalkozik, kötelezőnek érzi, hogy magára akassza a logikai pozitivista cimkéjét, bármely

---

[8] A mai angol filozófiában uralkodó felfogás szerint a filozófia tárgya az analizis. Gyakorlatilag ezen név alatt különböző, lényegében azonban a pozitivizmus egyes válfajait képviselő irányzatok szerepelnek.

keveset is fogadjon el a Bécsi Kör tanaiból. Még a Körben sem kedvelték tulságosan ezt az elnevezést - inkább oly módon törekedtek meghatározni magukat, amely jobban kidomboritja a tudomány iránt érzett tiszteletük -, de itt volt értelme az elnevezésnek. Álláspontjuk ugyanis főbb vonásaiban keveréke volt Ernst Mach fizikus és tanitványai XIX. századi bécsi pozitivizmusának, valamint Frege meg Russell logikájának. Pozitivizmusukon belül egy régi filozófiai hagyományt követtek - figyelemre méltó, hogy legradikálisabb tanaikból mennyi minden megtalálható már Humenál.

Eredetiségük abban rejlett, hogy megpróbálták ezt logikailag szigoru pontossággá tenni, s egy fejlett és kifinomult logikai technika céljaira felhasználni.

Gondolataik pozitivista szinezete leginkább a metafizikával szembeni ellenséges magatartásukban nyilvánul meg. A metafizikát, amely szerintük olyan állitólagos filozófiai vállalkozásokat foglal magában, mint a Valóság egészként való leirására tett kisérletet vagy a Világegyetem céljának felkutatása, vagy a köznapi világ mögött valamiféle érzékfeletti szellemi rend megtalálása - nem azért itélték el, mert indokolatlanul spekulativnak, még csak nem is azért mert hamisnak, hanem azért, mert a szó szoros értelmében értelmetlenségnek tartották. Erre a következtetésre a jelentés igazolási elve (verification principle) néven ismert kritériumának alkalmazása révén jutottak. Ennek az elvnek pontos megfogalmazása bonyolult, nem vagyok biztos benne, hogy valaha is kielégitően megtették. De, nagy vonásokban az elv a következőket fekteti le: valamely állitás jelentését meghatározza az a mód, amelynek révén igazolni lehet, igazolása pedig abból áll, hogy empirikus megfigyeléssel próbának vetik alá. Következésképpen, az olyan állitásokat, mint a metafizikának az igazságra és hamisságra vonatkozó állitásait, amelyekre valószinüleg semmiféle empirikus megfigyelés nem alkalmazható, mint ténybeli jelentés nélkülieket (factually meanigless) elvették. Itt a "ténybeli" szón van a hangsuly. Nem tagadják, hogy a nyelvnek más használata is van a ténybeli információk közlésén kivül. Ahhoz sem ragaszkodnak, hogy a másféle használat nem fontos, vagy hogy a metafizikai állitások nem szolgálhatják ezeket. Kifejezhetnek például valamilyen érdekes és figyelemre méltó életfelfogást. Csupán azt állitják róluk, hogy nem képesek tényeket megállapitani.

Wittgenstein Tractatusában, melyben a metafizikát igen határozottan kirekesztette, minden esetre van egy halvány feltevés arra vonatkozóan, hogy a metafizikus meg tud ragadni olyan igazságokat, amelyeket csak a nyelv korlátai miatt nem tud leirni. A könyv hires utolsó mondata: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" - "Amiről az ember nem tud beszélni, arról hallgatnia kell" - ugy tünik, magába foglalja azt, hogy vannak olyan dolgok, amelyekről az ember nem tud beszélni. A Bécsi Kör elvetette ezt a feltevést. Ha a metafizikára kerül a sor - mondta Neurath - "Az embernek valóban hallgatnia kell, de nem valamiről". Vagy ahogy F.P. Ramsey cambridge-i filozófus, Wittgenstein lelkes, de kritikus követője kifejezte; "Amit nem tudunk kimondani, azt nem tudjuk

kimondani, sőt elfütyülni sem." A hibás filozófia nagy része olyan emberektől származik, akik ezt hiszik, hogy valahogy elfütyülhetik, amit nem tudnak kimondani.

Azoknak, akik a metafizikát meg kivánják védeni a logikai pozitivisták támadásától, kedvelt érve, hogy az igazolás elve maga nem igazolható. És persze, nem is igazolható: nem is szánták annak. Mint meghatározást terjesztették elő, nem pedig mind emprikus ténymegállapitást. De nem önkényes meghatározás. Azt célozza, hogy megállapitsa azokat a feltételeket, melyek ténylegesen irányitják a józan ész és a tudomány állitásainak elfogadását vagy voltaképpen megértését - azoknak az állitásoknak, melyeket ugy fogunk fel, mint leirását a világnak, "melyben élünk és mozgunk és létezünk". Ez lehetővé teszi, hogy a metafizikus igy válaszoljon: lehetnek más világok is a tudomány és a józan ész világán kivül, s ő feladatának tartja, hogy ezeket kutassa. De akkor arra hárul, hogy megmutassa: milyen kritériummal kell bizonyitani állitásait, mig ezt nem teszi meg, nem tudjuk, hogyan fogadjuk ezeket. Amit nem szabadna megtennie, s mit tulságosan gyakran próbál megtenni az az, hogy két uton bizonyitson: állitásait ugy terjessze elő, mintha tudományos hipotézisek lennének, de mélyebbek és általánosabbak, mint a tudományos hipotézisek rendesen, majd amikor bebizonyosodik, hogy egyáltalán nem minősithetők tudományos hipotéziseknek, menedéket keresve kijelenti, hogy nem is azoknak szánja: egész más fajtaként vezeti be őket. Ekkor azonban bizonyos felvilágositást kérünk azokról a feltételekről, amelyekközt ez a más fajta létezik. Az, hogy valami nem illik bele egyik fajtába, nem jelenti azt, hogy automatikusan belép valamely másikba.

A metafizikán kivül kétféle fontos állitás volt, amelyeket az igazolási elv elfogadása következtében nehezen lehetett ténymegállapitásként kezelni: a logika és a tiszta matematika apriori állitásai és az - akár erkölcsi, akár esztétikai - értékmegállapitások. Az a nézet, melyet például John Stuart Mill képviselt, hogy ti. a logika és a matematika igazságai empirikus általánositások, lehetetlenné teszi, hogy szükségszerüknek nyilvánitsuk őket. A Bécsi Kör elfogadta, hogy szükségszerüek, mert - de csak azért - meghatározás révén igazak. Azt mondták róluk, hogy tautológiák, a kifejezés némileg sajátos Wittgenstein-féle használata értelmében. Ezzel nem azt akartuk mondani, hogy triviálisak. Ezen elmélet szerint a logikának és a matematikának az a fontos funkciója, hogy tisztázza, mit von maga után a szimbolumok általunk történő használata. Mert az, ahogyan használjuk, konvenció dolga; ha azonban egyszer ezeket a konvenciókat megállapitották, kötnek bennünket, mégpedig nem erkölcsileg, hanem abban az értelemben, hogy áthágásuk önámitást jelent. A priori állitások önmaguk nem irnak le semmit, de használatuk lehetővé teszi, hogy az egyik leiró állitásról biztonságosan áttérjünk egy másikra. Wittgenstein, éppugy, mint Eddington, fogalmi rendszerüket egy halász hálójához hasonlitja. A logika és a matematika csak a háló szerkezetével, s ezért csak a hal formájával törődik. Igaz voltuk biztos, mert nem engedjük meg, hogy hamisak legyenek. Ez az állás-

pont erősen Kantot tükrözi. Jóllehet Kantnak a matematikáról vallott nézetei látszólag nagyon eltértek tőle, s valóban meglepően közeli a hasonlóság Kant és Wittgenstein között.

Általánosságban, a Bécsi Kör elfogadta azt a Frege-Russell-Whitehead-féle tézist, hogy a matematika a logikára redukálható, bár Gödelnek[9] e téren tett jelentős felfedezései megmutatták, hogy ez a redukálás - hogyha egyáltalában lehetséges - nagyobb nehézségekkel jár, mintsem valaha feltételezték. Az a priori állitásokról vallott nézeteik azonban nem függtek ettől az azonositástól. Mégha technikailag lehetetlen is a matematikai állitásokat logikaiakká átalakitani, szükségszerüségüket éppugy meg lehet magyarázni.

Az érték-megállapitásokra illetőleg az igazolási elv által kizárt egyetlen dolog az a metafizikai nézet volt, hogy az értékmegállapitások olyan érték-területet irnak le, amely valahogyan önmaga által, a természetes világtól függetlenül létezik. Ez azonban számos más alternativát hagy nyitva. Igy Schlick, aki Fragen der Ethik (az etika kérdései) cimmel könyvet irt az etikáról, az etikai állitásokat empirikusakként kezelte. Schlick az utilitarizmus egy formáját támogatta, amely szerint az erkölcsi itéletek érvényessége az emberi boldogság bizonyos tényeitől és a boldogság elérésére vezető eszközöktől függ. Az a nézet, melyet a logikai pozitivizmussal kapcsoltak össze ebben az országban, bár nem különösen jellemző a Bécsi Körre, az, hogy az érték-megállapitások érzelmi jellegüek (emotivak) nem irnak le semmit, sem természeteset, sem nem-természeteset, hanem a beszélő érzelmeit fejezik ki vagy magatartását határozzák meg. Tehát se nem igazak, se nem hamisak, éppugy, mint ahogy a parancsok sem igazak, vagy hamisak, bár érveket lehet felhozni mellettük. Ez a tétel jelentős ellenzést váltott ki, részben egyes korai nyers megfogalmazásai miatt. Teljesen hibásan azt hitték, hogy az erkölcs és az esztétika komolyságát valamiképpen kétségbe vonták. Valójában alig tettek valamivel többet, mint kifejtették azt a tökéletesen tiszteletreméltó logikai álláspontot, hogy normativ állitások

---

[9] Kurt Gödel (1906-), ma az Egyesült Államokban élő osztrák matematikus. Gödel bebizonyitotta, hogy minden formalizált logikai-matematikai rendszeren belül lehetséges a rendszer terminusaiból olyan értelemmel biró tételt szerkeszteni, amely a rendszerhez tartozik és ezen belül bebizonyithatatlan. Továbbá kimutatta, hogy a rendszer ellentmondásnélküliségét állitó tétel ezen, a rendszeren belül bebizonyithatatlan tételek közé tartozik. Ez feltárta a matematika megalapozása formalista programjának megvalósithatatlanságát - egy rendszer ellentmondásnélküliségét csak formális eszközökkel nem lehet kimutatni, ez csak ugy hajtható végre, ha egy másik rendszerhez vezetjük (egy másik rendszerbe interpretáljuk) s igy végeredményben kell egy olyan axioma - rendszernek léteznie (a természetes számok aritmetikája), amelynek ellentmondásmentességéről nem formális alapon győződhetünk meg.

nem származhatnak leiró állitásokból, vagy - ahogyan Hume mondta - nem lehet a "van"-ból levezetni a "kell"-t. Ha lefektetünk egy szabályt, azzal még nem közlünk egy tényt: de ez semmivel sem kevesebb nála.

E nézet közvetlen következménye, hogy nem a filozófus sajátos feladata értékitéleteket mondani, megmondani az embereknek, hogyan kell élniük. A filozófusnak, éppugy, mint bárki másnak, szabadságában áll értékitéleteket mondani, de szakmája nem jogositja fel arra, hogy különösen hallgassanak rá. Ez nem az ő részterülete. Akkor hát mi a birodalma? A világról a tudomány révén szerzünk ismeretet; nincs, nem lehet a tudásnak olyan filozófiai fajtája, amely ezen a területen vesenyezhetne a tudománnyal. De ebben az esetben mi keresnivalója van a filozófusnak? Egy dolgot természetesen megtehet és pedig azt, hogy mint valami intellektuális rendőr ügyködjék, vigyázzon arra, hogy senki se lépjen a metafizika tilos területére. Ugy tünt, hogy Wittgenstein a Tractatusban azt hitte, ez minden, amit a filozófia megtehet, bár nézeteit későbbi munkásságával bizonyos fokig megtagadta. "A filozófia helyes módszere - mondotta - ez lenne: Nem mondani mást mint amit mondani lehet, vagyis a természettudomány tételeit, - vagyis olyasvalamit, aminek semmi köze a filozófiához - és valahányszor valami metafizikait akarna mondani valaki, bebizonyitani neki, hogy tételeiben szereplő bizonyos jeleknek nem tulajdonitott jelentést. Lesz talán olyan, akit ez a módszer nem elégit ki - ez nem fogja érezni, hogy filozófiát tanitunk neki, - de ez lesz az egyetlen szigoruan pontos módszer." A Bécsi Kör azonban nem érte be a filozófia ennyire negativ felfogásával. Azt gondolták, hogy a filozófusnak még mindig fontos funkciót kell betöltenie azzal, hogy elemzi és tisztázza a nyelv köznapi és tudományos használatában - főként a fontosabbnak tartott tudományos használatban - szereplő fogalmakat. A filozófiának a tudomány logikájává kell válnia. A filozófiának egy bizonyos értelemben egybe kellett olvadnia a tudománnyal. Nem a tudományos állitások közé beágyazódott filozófiai állitások halmaza keletkeznék, hanem maguk a tudományos állitások válnának finomabbá a logikai analizis által. Mint Schlick, itt Wittgensteint ismételve, megfogalmazta a filozófiát nem mint doktrina-gyüjteményt, hanem mint aktivistát kell tekinteni. A filozófálás eredménye nem az, hogy filozófiai tételek halmazát alkotják meg, hanem hogy tisztáznak más tételeket. De még a Bécsi Kör számára sem tüntek el olyan könnyen a filozófiai problémák. A régi tanácstalanság a tekintetben, amit ismeretelméletnek neveznek, ismét jelentkezett, mihelyt felmerült az a kérdés, hogy pontosan eldöntsék, mit értsenek egy állitás igazolhatóságán. Ugy tünt, hogy az igazolási elvből az következik, hogy egy ténymegállapitás számukra csak akkor lehet jelentéssel biró, ha logikai lehetőség van - természetesen nem kell, hogy gyakorlati lehetőség is legyen - saját tapasztalatom általi igazolására. Következik-e viszont az is, hogy ezeknek az állitásoknak valamiképpen az én tapasztalatomra kell vonatkozniuk? Kezdetben a Bécsi Kör azt feltételezte, hogy igen. Carnap 1928-ban kiadott Der logische Aufbau der Welt (A világ logikai szerkezete) c. müvében nagyszabásu, bár véleményem szerint sikertelen kisérletet tett arra, hogy a leiró fogalom (descriptive concept) minden tipusát az emléke-

zetben megtartott hasonlóság egyetlen meghatározatlan fogalmának terminusaiban elemezze; ennek következményeként minden empirikus állitást az egyéni tapasztalat tényleges vagy lehetséges folyamatának leirásaként magyarázott.[10]

Azt az álláspontot, amelyből kiindulva a könyvet irta, módszertani szolipszizmusnak nevezte, a "módszertani" szót azért használta, hogy megmutassa: a szolipszizmust nem kell komolyan venni. Itt azonban nem sikerült feladatát betölteni. A szolipszizmus aurája nem oszlott szét. Mivel az

---

[10] "Der Logische Aufbau der Welt" c. munkájában Carnap kisérletet tett arra, hogy a szubjektiv idealizmus következetes és befejezett rendszerét létrehozza. A mü célja - az elemi tapasztalatokból, amelyek "pszichikailag közvetlenek" (Carnap itt annyiban tér el Russelltől és Wittgensteintől, hogy nem tételezi fel, hogy ezek az "elemi tapasztalatok" valóban elemiek, tehát tovább analizálhatatlanok: mindössze mi nem analizáljuk őket tovább a rendszeren belül (logikai konstrukciók) az elemi tapasztalatok halmazai, különböző viszonyai stb.) segitségével felépiteni a "reális" világot. E felépités 3 szakaszban megy végbe. Először e primitiv tapasztalatból egy köztük levő alapvető viszony, a "hasonlóság emlékezete" (Ahnlichkeitserinnerung) segitségével felépitjük a "saját - pszichikai" világot) a világ, ahogy én látom, hallom stb.). Ebből épül fel a "fizikai" világ, amely nemcsak egy szubjektum számára érvényes s amelyben törvények érvényesülnek. A konstrukció utolsó stádiuma: a "pszichikailag idegen" világ (más emberek képzetei, érzései stb.) létrehozása. Ez Carnap szerint nem más, mint logikai, konstrukció, amely a "más emberek" (ezek természetesen szintén bizonyos egyszerübb tapasztalatokon épülő konstrukciók) viselkedésén, szavainak és cselekedeteinek összességén nyugszik. Mintnogy a "másik világa" és az "én világom" felépitéséné' használt logikai eszközök alapjában véve azonosak, e két világnak strukturájában meg kell egyeznie egymással, meg kell felelniök egymásnak. M világának a fentiekben emlitett felépitésfajtájából következik, hogy bizonyos analógia áll fenn ez a világ és az "én világom" között; pontosabban: analógia áll fenn az egész felépités rendszer (Konstitutionssystem) (s) és az "M" felépitésrendszere" között. Azonban SM csak az alrendszer S-en belül, M világ az én világomon belül megalkotott. Ezt (SM) nem ugy kell felfognunk, mint valami M által konstruáltat, hanem mint valami olyat, amit én konstruáltam M számára" (Carnap: Der Aufbau...., Berlin, 1928. 146. old.) A strukturális hasonlóság eredményeként más személy szubjektiv világa és az én szubjektiv világom, legalább is bizonyos tekintetben megegyeznek egymással. Az a világ, amelyet azokból a megegyezésekből alkottunk, amelyek valamennyi szubjektum világa közt fennállanak, az "interszubjektiv" világ, a "reális", "objektiv" világ - a felépités végcélja.

én tapasztalatom az én sajátom, s a te tapasztalatod a te sajátod, akkor, ha mindnyájunknak minden egyes ténymegállapitást ugy kell értelmeznünk, mint ami a sajátos tapasztalatunkra vonatkozik, hogyan sikerült egyáltalában egymással közölni valamit? Schlick ugy oldotta meg ezt a nehézséget, hogy kijelentette: mig tapasztalataink tartalma tényleg közölhetetlen, strukturájuk nem az. Amit én "piros"-nak nevezek, azt egész másnak láthatom, mint ahogyan te látod azt, amit te "piros"-nak nevezel: ezt sohasem tudjuk megoldani; még az is kétséges, hogy annak a kérdésnek, vajon a kettő ugyanaz-e vagy sem, van-e jelentése. Azonban azt mindenesetre felfedezhetjük, hogy a szót ugyanazon alkalmakkor használjuk; igy bármilyen is lehet a különbség saját szavaink tartalma között, strukturájuk ugyanaz.[11]

Ez a válasz bizonyos fokig elfogadható, de nem hiszem, hogy kiállná az elemzést. Bizonyos vonatkozásban tul könnyüvé, másokban pedig tul nehézzé teszi a dolgokat, mivel azzal kezdi, hogy megrajzol egy képet, melyben számos ember saját tapasztalatai különböző erődjébe van bezárva, majd azt veszi fontolóra, hogy mit tudnak ezek az emberek egymással közölni. Ez tul nehéz, mivel ha az emberek valóban ennyire be lennének falazva, semmit sem tudnánk közölni, még a strukturát sem. Ez tul könnyü, mivel ha mindazok az állitások, melyeket meg tudok érteni, az én tapasztalatomra vonatkoznak, akkor ennek ugyanugy igaznak kell lennie, mindazokra az állitásokra nézve, amelyek mások tapasztalataira vonatkoznak. Erődöm falai kitágulnak és magukba fogadják őket.

A probléma nehézségei komoly nézeteltérést váltottak ki a Bécsi Körben. A vita, mely főképp az Erkentniss hasábjain folyt a harmincas évek elején, akörül forgott, amit "protokoll-állitások"-nak[+] neveznek; ezek a közvetlen megfigyelések alapközlései; azt vélték, hogy rájuk hivatkozva minden más empirikus állitás igazsága bizonyitható. Schlickkel és Waismannnal ellentétben Neurath és Carnap (aki Neurath befolyására megváltoztatta nézeteit ebben a kérdésben (fenntartották azt a véleményüket, hogy ezeknek a protokollállitásoknak, éppugy, mint minden más ténymegállapitásnak, szubjektumok között (inter-subjectively) kell igazolhatónak lenniök. S ezt ugy tekintették, mint ami magában foglalja, hogy a protokoll-állitásoknak fizikai eseményekre kell vonatkozniuk; azt feltételezték ugyanis, bár nem hoztak fel érveket mellette, hogy a fizikai események mindegyike egyformán hozzáférhető. Igy azokat az állitásokat, amelyek ugy látszottak, hogy az egyén belső tapasztalatára vonatkoznak ugy kellett rekonstruálni, hogy az

---

[11] V.ö. M.Schlick: Meaning and Verification, Philosophical Review 1936. (Ugyszintén a "Gesammelte Aufsätze"-ban, - Wien, 1938.)

[+] Angolul: protocoll statements. Egyes magyarra forditott müvekben - pl. Conforth: Tudomány az idealizmus ellen, Schaff: A marxista-leninista igazságelmélet - "táblázatos állitás"-ként vagy "táblázatos tétel"-ként szerepel. (Ford.)

egyén testének arra az állapotára vagy olyan magatartására vonatkozzanak, amely tartalmazza az egyén nyelvhasználatát. Az általános tézis igy hangzott: a fizika nyelve abban az értelemben, hogy nemcsak olyan mondatokat foglal magában, amelyekről azt hiszik, hogy csupán a fizika-tankönyvekben található, hanem minden olyan mondatot is, mely fizikai eseményekre vonatkozik - általános nyelv; általános abban az értelemben, hogy minden empirikus állitás kifejezhető benne.[12]

Neurathot a fizikalizmus tanának elfogadása vezette arra, hogy olyannyira kardoskodjék a tudomány egysége mellett. Nemcsak azt akarta,

---

[12]Fizikalizmus. Egy szubjektumok közti közös világ (s ennek megfelelően egy közös nyelv) az "Aufbau"-ban adott felépitésének elégtelenségét és látszólagos voltát hamarosan Carnap is elismerte. Az "interszubjektiv" nyelv problémáját ezután a fizikalizmus doktrinájának segitségével próbálta megoldani. Első formájában ez az elmélet a következőket állitotta (l. Carnap: Die physikalische Sprache als universale Sprache der Wissenschaft. Erkenntnis Bd II. 432-465. old.) Léteznek un. protokoll-mondatok, amelyek az individuum személyes tapasztalatára vonatkoznak, s melyek minőségi jelleget viselnek. Létezik ezenkivül a tudományos (fizikai) nyelv, amelynek megállapitásai mennyiségi és absztrakt jellegüek - és tér-idő koordinátákat tartalmaznak. A fizikai nyelv állitásai nem mások, mint a protokoll-tételekről szóló hipotézisek. Az elmélet alapvető állitása az volt, hogy kell számu fizikai mondatból protokoll-mondatok következnek. Pl. mi a "pirosat látni"-t levezethetjük olyan fizikai mondatokból, amelyek szerint az illető arra a hang-ingerre, "mit látsz"? azt válaszolja "pirosat" és ujjával egy meghatározott tulajdonságok által jellemzett terület felé mutat erre a felszólitásra "mutasd meg hol"? stb. Mégpedig a fizika nyelve nemcsak egy szubjektum, hanem valamennyi szubjektum protokoll-nyelvébe lefordithatő. Ez azt jelenti, hogy a fizika nyelve valóban interszubjektiv nyelv, a tudomány nyelve és a protokoll nyelvek részei a fizikai nyelvnek s benne foglaltatnak. Ezen tulmenően a fizikai nyelv univerzális nyelv, ui. ezen a nyelven nemcsak a protokolltételek, de az összes többi tudomány tételei is leirhatók (ami nem jelenti feltétlen azt, hogy fizikai törvényekből levezethetők). A pszichológia területén ez a behaviorizmus elméleti alapvetését jelentette. Ugyanakkor Carnap véleménye szerint a fizikai-tételek eredetileg a protokoll-tételekből keletkeztek, s minden egyes szubjektumnak ezekből kell kiindulnia. A fizikai állitásoknak ugyanis csak akkor van értelme, ha belőlük, mint hipotézisekből olyan következtetéseket lehet levonni a szubjektum személyes tapasztalatára vonatkozólag, amelyeknek bekövetkezése elveti az adott hipotézist. Amennyiben az adott tételből ilyen, a közvetlen tapasztalatra vonatkozó körülmények nem vezethetők le, a tétel metafizikai és értelmetlen.

hogy a különböző tudományágak képviselői az eddiginél jobban együttműködjenek. Neurath azt hitte, hogy szaknyelvük különbözősége ellenére alapvetően ugyanazt a nyelvet beszélik: ugyanazt a fizikai világot kutatják. Ez a materializmus régi tanitása, modern megjelenésében.

A Bécsi Körben korábban az a vélemény uralkodott, hogy a nyelv tulajdonképpen a protokoll-állitások révén kerül kapcsolatba a ténnyel. Csak a protokoll-állitásokat igazolják közvetlenül: minden más empirikus állitást közvetve, ezek révén igazolnak. A fizikalisták, mint láttuk, megfosztották a protokoll-állitásokat sajátos jellegüktől, - hogy ti. tapasztalat közlései -: majd funkciójuk tagadására tértek át. Azt mondták, értelmetlen arról beszélni, hogy az állitásokat a tényekkel hasonlitjuk össze. Az állitásokat csak egymással lehet összehasonlitani. Ennek megfelelően eljutottak az igazság koherencia-elméletének[13] elfogadásához: azt hirdették, hogy valamely állitás igaz voltának eldöntésére szolgáló eljárás nem az állitásnak a tényekkel való megfelelése, hanem más állitásokkal való megegyezése. Az effajta elmélet ellen felhozott klasszikus ellenvetés az, hogy számos összeegyeztethetetlen állitás-rendszer külön-külön belsőleg megegyező lehet: s mivel kölcsönösen összeegyeztethetetlenek, nem lehet mindegyikük igaz. Carnap válasza az volt, hogy igaznak azt a rendszert kell tartanunk, amelyet kulturkörünk tudósai elfogadtak. De mindegyik versenyben álló rendszer megegyezően tartalmazhatja azt az állitást, melyet kulturkörünk tudósai kizá-

---

[13] "Az igazság koherencia-elmélete" (the coherence - theory of truth) a fent vázolt carnap-i elképzeléseket több neopozitivista (Neurath, Stebbing stb.) birálata. E kritika alapját az képezte, hogyha Carnap feltételezi, hogy a fizikai nyelvnek a személyi jellegü protokoll-nyelvek halmazából kell kialakulnia, ugy e nyelv semmikép nem válhat közös, interszubjektiv nyelvvé, mert a különböző protokoll-nyelvek egy azonos mondatot sem tartalmaznak, lévén minden közvetlen tapasztalat szigoruan egyéni. Épp ezért a fentebbi elmélettel szemben Neurath azt javasolta, hogy általában vessék el a protokoll-mondatok fogalmát amennyiben az a "nyelv és tapasztalat dualizmusából" származik. Ezáltal végleg meg lehet szabadulni a szolipszizmustól és valóban egy interszubjektiv nyelv válik a kiinduló ponttá, minthogy az interszubjektivitás és objektivitás ebben az értelemben nem is jelent mást, mint kijelentések egy adott halmazának ellentmondásmentességét. A kijelentéseket igazságuk megállapitása céljából nem a tényekkel, tapasztalatokkal stb. hanem más, a kijelentések egy adott rendszerébe beilleszthető kijelentésekkel kell összevetni és igaz, ha ezeknek nem mond ellent. Ami ellentmondó, azt elvetjük. Igaz, ezen tétel elvetése helyett megváltoztathatjuk magát a rendszert is ugy, hogy ez az adott kijelentést is magába foglalja. Hogy melyiket választja a kettő közül - konvenció és kényelem dolga.

rólagosan elfogadtak. Carnap azt gondolta, hogy igaz rendszer az, amit a tudósok ténylegesen elfogadtak. De ha ebben az esetben el kell fogadni a tényre való hivatkozást, akkor miért nem kell más esetekben elfogadni? A tapasztalat még azt is mutathatja, hogy a kortárs tudósok néha tévednek.

Meggyőződésem, hogy az igazság koherencia-elmélete teljesen tarthatatlan. A fizikalizmus tétele azonban nélküle is fenntartható. Teljesen lehetséges azt tartani, hogy minden empirikus állítást fizikalisztikusan kell értelmezni, annak tagadása nélkül, hogy megfelelhetnek a tényeknek. Ez a tétel még igy is komoly ellenvetésre adhat alkalmat. Az ember saját tapasztalatára alkalmazva, ugy tünik, hogy az embernek - mint Ramsey mondotta - érzéstelenséget (anaesthesia) kell szinlelnie. Némiképpen nyilvánvalóbb mások tapasztalatára alkalmazva: ám bármennyire hathatós érvek is mutathatják, hogy amikor ugy hisszük, mások tapasztalatairól beszélünk, csak magatartásukra szabad utalnunk, mégis megmarad az a meggyőződésünk, hogy nem ezt tesszük. Bármilyen filozófiai álláspontról tekintve, ez a külső-belső probléma rendkivül nehéz, s itt nem is próbálkozom megoldásával.

Bertrand Russell, Wittgenstein Tractatusához irt előszavában neki tulajdonitotta azt a nézetet, hogy lehetetlen valamely nyelvről magán a nyelven beszélni. Kétlem, hogy Wittgenstein ezt vélte - az egyike azoknak a pontoknak, amelyekben nem nagyon tisztázta véleményét - de még ha igy is van, a Bécsi Kör nem követte őt. Carnap Der logische Syntax der Sprache (A nyelv logikai szintaxisa) c. könyvében, mely eredetileg németül jelent meg 1934-ben, majd bővitett angol kiadásban 1936-ban, példák kidolgozásával kimutatta, hogy egy nyelv ellentmondás nélkül tartalmazhatja saját szintaxisának megfogalmazását. Ugyanebben a könyvében tette meg hires megkülönböztetését a beszéd anyagi és formális módja között. Valamely mondatról akkor mondjuk, hogy anyagi módban áll, ha egy szóbeli állitást fejez ki, melyet ugy tüntetnek fel, mintha ténybeli állitás lenne: formális módra forditása az állitás szóbeli jellegét teszi kifejezetté. Igy - Carnap egyik példáját véve - , ha azt mondom, hogy a "rózsa dolog" azt lehetne hinni, hogy ténybeli állitást mondok, mint például "a rózsáknak töviseik vannak"; valójában azonban azt teszem, hogy - félrevezető módon - kijelentem, ezt a szintaktikai állitást "a rózsa" dolog-szó (thing-word). Hasonlóképpen azt, hogy "az 5 - szám pontosabban visszaadva igy kell mondani "az =5= - számjegy", azt, hogy "Babilonról adott elő" pedig igy: " a = Babilon = szó előfordult előadásában." Az egyik ok, amiért Carnap nagy sulyt helyezett erre a kérdésre, az volt, hogy nézete szerint sok - ha nem mindegyik - filozófiai állitás szintaktikai és anyagi módon való kifejezésükkel szükségtelenül nehézzé lett. Például, ezt az állitást: "az azonosság nem tárgyak közti viszony", Carnap egyenértékünek tartja ezzel: "az azonosság szimbóluma nem leiró szimbólum". Ezt pedig: "az idő folytonos", ezzel: "a valós számokkal történő kifejezéseket időkoordinátákként használják". Általában Carnap afelé a vélemény felé hajlott, hogy a filozófiai kérdéseket elhatározás által kell megoldani: a rájuk adandó válasz attól a módtól függ, amelyet nyelvünk megalkotására választunk.

Néha elkövetik azt a hibát - még azok is, akiknek jobban kellene tudni -, hogy azt feltételezik: Carnapnak a beszéd anyagi és formális módjáról szóló tétele magában foglalja, hogy minden állitás szintaktikai és sohasem lehet másról, mint szavakról beszélni. Ezt azonban Carnap egyáltalán nem vallotta. Lehet, hogy azt gondolta, hogy minden filozófiai állitás szintaktikai, de az állitásoknak csak igen kis része filozófiai. Még igy sem volt igaza. Amit szintaktikai állitáson értett, az csupán a szimbólumok formájára és rendjére vonatkozó állitás - szembe állitva a szimbólumok jelentésével - de ez még saját példáira sem állja meg helyét. Ha azt mondjuk, hogy valaki Babilonról tartott előadást, akkor nyilvánvalóan nemcsak azt mondjuk - ha egyáltalában azt mondjuk - hogy a "Babilon" hangokat ejtette ki. Ha azt mondjuk, hogy "5" - számjegy, mégha egyenértékü is lenne azzal, hogy azt mondjuk: 5 - szám - de nem egyenértékü, nem azt jelenti, hogy az "5" alak körvonalairól, hanem azt, hogy használatáról mondunk valamit. Ha azt mondjuk, hogy "az azonosság szimbóluma nem leiró szimbólum" - akkor megint csak nem a szimbólum formájáról, hanem használatának módjáról beszélünk. Röviden szólva ezek az állitások nem szintaktikai, hanem szemantikai állitások.

Carnap maga is eljutott ennek felismeréséhez és két későbbi könyvében logikáját a szemantikához alkalmazta. Mégsem világos számomra, hogy a szemantika logikai tanulmányozása alkotott-e már valamit, ami filozófiailag jelentős, azzal a jelentős kivétellel, hogy Tarski szemantikus álláspontról ujból megállapitotta, amit az igazság megfelelési elmélete (carrespondence theory) meglehetősen bizonytalanul tartalmazott.

Kétségkivül bizonyos értelemben igaz, hogy minden filozófiai kérdés a jelentés kérdése, de ha csak ezt mondjuk, ezzel nem mondtunk nagyon sokat. A jelentés kérdései nagy kiterjedésü területet takarnak, s számos különböző mód van ezek tárgyalására. Wittgenstein és Waismann későbbi munkásságukban jelentős figyelmet szenteltek a közönséges szóhasználatnak. Carnap viszont főképp a tudós számára hasznos nyelvrendszerek megalkotására összpontositotta figyelmét. A valószinüségről irt legutóbbi munkája ebben az irányban halad. Mindkét módszer jogosult és mindkettő gyümölcsöző eredményekkel járt.

Látható, hogy a Bécsi Kör nem hajtotta végre mindazt, amit egykor remélt. Számos filozófiai probléma, melynek megoldásával próbálkoztak, nyitva maradt. Legnagyobb vivmányuk talán az volt, hogy segitettek uj szellemet bevezetni a filozófiába, kialakitani a logikai szigoruság és intellektuális felelősség követelményét. "Az idealista metafizikának oktató társadalmi és etikai elmélettel való kellemes és kényelmes keverékének" (amint Broad professzor nevezte) termelői nem haltak ki. De ebben az országban legalábbis nagymértékben védekezésbe szorultak: és ez köszönetre méltó valami.

JEAN PAUL SARTRE
(1905-)

A francia egzisztencializmus legjelentősebb képviselője. 1905-ben született Párizsban. Középiskolai tanárként kezdte pályafutását. Katona, német hadifogoly, majd megszökik és résztvesz a francia ellenállási mozgalomban. Napjainkban is tevékenyen résztvesz az antifasiszta harcokban és a békemozgalomban.

Sartre is egyetért az egzisztencialistáknak azzal a tételével, hogy az ember az egyedüli létező, ahol az esszencia (a lényeg) megelőzi az egzisztenciát (a létezést). E tétel értelme az, hogy szerinte az ember önmagát teremti. Szabadon önmagára vonatkozó terveket és célokat választ és ezzel önmagát valósitja meg. Az emberi szellem - a szabadság. Ez azt jelenti, hogy az ember el tud szakadni a világtól és saját multjától is. Szabadsága alapján az ember szabadon választ és választásaiért teljes felelősséggel tartozik.

Sartrenál az ember mindenekelőtt egyén, magába zárt individuum. Elismeri azonban a "Másik" ember létét is. De az "Én és a "Másik" ember viszonyát mindig konfliktusosnak tartja, mivel egymást "tárgyiasitják" és ezáltal megfosztják a másikat abszolut szubjektivitásától.

Sartre a történelmi materializmust az egyetlen igaz általános társadalomfilozófiaként értékeli. Ugy véli azonban, hogy azt ki kell egésziteni az egzisztencializmus egyénre, személyre vonatkozó felfogásával. Elismeri, hogy a társadalomban a dialektika érvényesül (bár a dialektika a tolmácsolásában szubjektiv idealista és torz vonásokkal bir). Ugyanakkor elveti a természet dialektikáját.

Főbb filozófiai müvei: "A Lét és a Semmi", "Az exisztencializmus-humanizmus", "A dialektikus ész kritikája". Több irodalmi alkotása van, amiben filozófiai álláspontját öltözteti művészi formába. Ilyenek pl. "A fal", "A legyek", "Temetetlen holtak", "Az ördög és a jóisten", "Altona foglyai", A közölt tanulmány (röviditések nélkül) magyar nyelven először 1948-ban jelent meg. Az anyagot a Mai nyugati filozófia. Exisztencializmus c. gyüjteményből vettük át. Tankönyvkiadó Budapest, 1963.

J. P. Sartre

EGZISZTENCIALIZMUS

Az egzisztencializmus kritikái

Az egzisztencializmus ellen több oldalról emeltek kifogást: ezekkel szemben szeretném most megvédeni. Felrótták neki először is, hogy a kétségbeesés kvietizmusára biztat, mert az összes megoldások lezárása miatt állítólag az az elképzelése, hogy a cselekvés teljes lehetetlenség ezen a világon és minden ut egy szemlélődő filozófia felé vezet, ami egyébként, tekintettel a szemlélődés luxusjellegére, burzsoá filozófia.

A marxisták kritikája

Másfelől megrónak bennünket, azért, mert az emberi aljasságot hangsulyozzuk, mert mindenütt arra mutatunk rá, ami piszkos, ragadós, gyanus, mert nem törődünk a szépséggel, amely mindenfelől mosolyt fakaszt és nem látjuk az emberi természet napfényes oldalait, s mert például a katolikus Mrccier kisasszony szerint a gyermeki mosolyról is elfelejtkezünk. Másfelől halljuk a szemrehányást, hogy vétünk az emberi szolidaritás ellen, hogy az embert magányos lénynek tekintjük, nagyrészt azért, mert mint a kommunisták mondják, a tiszta szubjektivitásból indulunk ki, azaz a descartesi GONDOLKOZOM-ból, vagyis abból a pillanatból, amelyben az ember magára maradva ragadja ki önmagát, ami állítólag az egzisztenciálista számára lehetetlenné teszi, hogy később visszatérjen a rajta kivülálló emberek közösségérzetéhez, akiket a GONDOLKOZOM-ban nem képes elérni.

Keresztény oldalról azt vetik szünkre, hogy tagadjuk az emberi vállalkozások komolyságát és realitását, mert az isteni parancsolatok és az örökkévalóságban lefektetett értékek megszüntetése után csupán a legszigorubban vett öntörvényszerüség létezik, mert mindenki azt tesz, amit akar és a saját szemszögéből nem itélheti el a többiek cselekvését és szempontjait. E küllönféle kifogásokra akarok ma felelni, ezért lett e kis fejtegetés cime: humanizmus-e az egzisztencializmus.

Sokan csodálkozni fognak azon, hogy itt humanizmusról beszélünk. Mindenesetre már most előrebocsájthatjuk, hogy az egzisztencializmus alatt olyan tant értünk, amely lehetővé teszi az emberi életet és amely azt is hirdeti, hogy minden igazság és cselekvés emberi környezetet és alanyiságot implikál. Nemrégiben hallottam egy hölgyről, aki igy mentegette magát, amikor idegességében valami durvaságot mondott: azt hiszem, egziszten-

ciálista leszek. Ezek szerint a rutságot egybeolvasztják az egzisztencializmussal; ezért mondják ki, hogy naturalisták vagyunk és ha azok vagyunk igazán csodálatos, hogy sokkal nagyobb rémületet és botrányt okozunk, mint amilyet a tulajdonképpeni naturalizmus kelt fel manapság...

A "divatos" egzisztencializmus

Sokan használják ezt a szót, de a legtöbben zavarban volnának, ha meg kellene mondaniok, milyen alapon, mert mióta divatba jött, szivesen mondják zenészre is, vagy festőre is. A CLARTÉS egyik cikkirójának aláirása : az EGZISZTENCIALISTA és alapjában a szó jelentése annyira kibővült, hogy már szinte semmit sem jelent. Ugylátszik, a szürrealizmushoz hasonló avantgardista doktrina hiján, a botrányra éhes és nyughatatlan emberek ehhez a filozófiához folyamodnak, amely egyébként e téren semmiképpen nem szolgálja őket; az igazság az, hogy ez a legkevésbé megbotránkoztató, a legszigorubb tanitás, amely kizárólag szakemberek és filozófusok számára készült. Mindamellett könnyen definiálható.

A két egisztencialista iskola

A dolgokat az bonyolitja, hogy két egszisztencialista iskola van: először a keresztény, akik közé Jaspers-et és Gabriel Marcelt számitom; azután az atheista egzisztencialisták, akik közé Heidegger tartozik a francia egzisztencialistákkal és magammal együtt. Közös vonásuk csupán az, hogy ugy vélik, az egzisztencia megelőzi az esszenciát, vagy másként, hogy a kiindulópont a szubjektivitás.

Az egzisztencia az esszencia előtt

Mit is kell értenünk ez alatt? Ha valamilyen előállitott tárgyat, például egy kést, vagy papirvágót veszünk szemügyre, ezt a tárgyat egy kézmüves készitette, akit valamilyen fogalom vezetett; a papirvágó fogalmához és azonkivül egy előzetes készitési technikához igazodott, amely nem más, mint valamiféle utasitás. Igy, tehát a papirvágó egyszersmind egy bizonyos módon készült tárgy, amelynek ugyanakkor meghatározott haszna van és elképzelhetetlen, hogy valaki papirvágókést gyártson, anélkül, hogy tudná mire lesz az jó!

Technikai világszemlélet

Azt mondjuk tehát, hogy a papirvágót illetően az esszencia - azaz az előállitást és meghatározást lehetővé tevő utasitások és tulajdonságok együttese - megelőzi az egzisztenciát és ily módon az előttem fekvő papirvágó vagy könyv jelenléte determinált. Egy technikai világszemlélettel van tehát igy dolgunk, amely szerint elmondhatjuk, hogy az előállitás megelőzi az egzisztenciát.

Az ember és az isten a XVII. sz. filozófusainál

Mikor teremtő istent képzelünk, többnyire felsőbbrendü kézmüvessel azonositjuk és bármely tanra gondolunk is, legyen az mondjuk Descartesé vagy Leibnizé, mindig elfogadjuk, hogy az akarat többé-kevésbé az értelmet követi, vagy legalábbis kiséri és hogy mikor Isten lelkében élő ember fogalmát az iparos lelkében meglevő papirvágó - fogalomhoz lehet hasonlitani és az Isten az embert egy elképzelés és különféle eljárások szerint hozza létre, pontosan ugy, ahogy a kézmüves meghatározás és technika alapján gyártja a papirvágót. Igy az egyéni ember egy bizonyos fogalmat valósit meg, amely benne van az Isten értelmében.

Az emberi természet a XVIII. sz. filozófiájában

A 18. század atheista filozófiájában az Isten fogalmát kiküszöbölik, de ugyanakkor megtartják azt a gondolatot, hogy az esszencia megelőzi az egzisztenciát. Ezt az eszmét majdnem mindenütt megtaláljuk: Diderotnál, Voltaire-nél, sőt Kant-nál is. Az ember természettel rendelkezik: az az emberi természet, amely az ember-fogalom, minden embernél feltehető, ami azt jelenti, hogy minden ember sajátos példája egy egyetemes fogalomnak, az ember fogalmának. Kantnál ebből az egyetemességből az következik, hogy az erdei ember, a természeti ember éppugy, mint a városi polgár ugyanazon meghatározás alá esik és ugyanolyanok az alaptulajdonságaik. Igy tehát az ember esszenciáját is megelőzi ezt a történeti egzisztenciát, amellyel a természetben találkozunk.

Az atheista egzisztenciálizmus

Összefüggőbb ennél az általam képviselt atheista egzisztenciálizmus. Azt vallja, ha nincs az Isten, legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, egy lény, aki van, mielőtt bármily fogalom definiálhatná létezését és, hogy ez a lény az ember, vagy amint Heidegger mondja az emberi realitás. Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esz-

szenciát? Azt, hogy az ember először létezik, önmagára talál, feltünik a világban és csak azután definiálja önmagát.

Az egzisztencialista emberszemlélet

Az egzisztencialista szemlélet szerint ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és olyan lesz, amilyenné önmagát alakitja. Igy tehát nincsen emberi természet, minthogy nincs Isten annak elképzelésére.

Az ember az amivé önmagát teszi

Csak az ember van és nem csupán ugy, ahogy önmagát elképzeli, hanem amilyennek akarja és ahogy az egzisztencia utáni törekvés szerint akarja önmagát; az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi. Ez az egzisztencializmus első alapelve. Ezt szubjektivitásnak is nevezik és e cimen itélnek is el miatta bennünket. Ám mi egyebet mondunk mi ezzel, mint hogy az emberben nagyobb méltóság van mint a kőben, vagy az asztalban? Mert azt mondjuk, hogy az ember először létezik, azaz, hogy az ember először az a valami, ami a jövő felé veti magát és ami tudatában van az önmaga jövőbe vetitésének.

A terv

Az ember először a terv, mely szubjektive megleli önmagát; terv és nem moha, rothadás, vagy kelvirág; semmi sem létezik a terv előtt; a mennyországban sincsen semmi és az ember először azzá lesz, amivé kitervelte. Nem azzá, ami akar lenni. Mert akaraton rendesen tudatos elhatározást értünk, amely legtöbbünknél csak később követi azt, amivé magunk tettük önmagunkat. Akarhatok párttag lenni, könyvet irni, megházasodni; mindebben csak egy olyan választás nyilatkozik meg, amely eredetibb, spontánabb, mint amit akaratnak neveznek.

A teljes emberi felelősség

De ha az egzisztencia valóban megelőzi az esszenciát, felelősek vagyunk azért, amik vagyunk. Tehát az egzisztencializmus első ténykedése az, hogy az embert birtokába helyezi annak, ami és hogy reáháritja létének teljes felelősségét. És azzal, hogy az ember felelős önmagáért, nem azt akarjuk mondani, hogy szorosan vett egyéniségéért felelős, hanem, hogy felelős minden emberért.

A választás

A szubjektivizmus kifejezésének két értelme van és ellenfeleink ki is használják ezt a kétértelműséget. A szubjektivizmus egyfelől azt jelenti, hogy az egyén önmagát választja, másfelől, hogy az ember képtelen túllépni az emberi szubjektivitást. Ez a második jelentés az egzisztencializmus igazi értelme. Mikor azt mondjuk, hogy az ember önmagát választja, arra gondolunk, hogy mindegyikünk önmagát választja, de ezzel együtt arra is, hogy önmagával együtt választja az összes többi embereket is. És valóban, semmit sem tehetünk anélkül, hogy az általunk megvalósitandó ember kialakitásán munkálkodva egyuttal meg ne valósitanók az embernek egy olyan képét, amilyennek szerintünk lennie kell. Az ilyen -, vagy amolyan - lét választásával egyszersmind azt is megerősitjük, hogy választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választhatjuk soha; mi mindig csak a jót választjuk és semmi sem lehet számunkra jó, anélkül, hogy ne volna mindenkinek az.

Az ember az összes emberek megválasztásában választja meg önmagát

De ha másrészt az egzisztencia megelőzi az esszenciát és ha létezni is akarunk ugyanakkor, mikor képünk kialakitásán dolgozunk, ez a kép mindenkire nézve és egész korunkra nézve érvényes lesz. Igy felelősségünk jóval nagyobb, mint gondolnánk, mert az egész emberiséget elkötelezi. Ha munkás vagyok és választásom inkább keresztény szakszervezetre esik, mint a kommunista pártra, ha ezzel a csatlakozással azt akarom kifejezni, hogy alapjában véve a megadás az emberhez illő megoldás, hogy az ember országa nem e világból való, akkor nemcsak az én egyéni esetemet kötelezem el: a megadást mindenkiért vállalom, tehát ténykedésem az egész emberiséget elkötelezi.

Az egyéni cselekvés az egész emberiséget elkötelezi

És ha egyénibb esetet véve, meg akarok házasodni, gyermekeket nevelni, még ha házaspáromat csupán anyagi helyzetem, szenvedélyem, érzéki vágyam hozza is létre, ezzel nem csupán a magam nevében, hanem az egész emberiség nevében a monogámia mellett foglalok állást. Tehát felelős vagyok magamért és mindenkiért és egy képet alkotok arról az emberről, akit választottam; és önmagamat választva az embert választom. Igy lehetőség nyilik annak megértésére, mit jelentenek az oly, kissé fellengős szavak, mint rettegés, elhagyatottság, kétségbeesés. Mint látni fogják, ez igen egyszerü.

A rettegés

Először is, mit jelent a rettegés? Az egzisztencialista szivesen mondja, hogy az ember csupa rettegés. Ez a következőt jelenti: Az ember, aki elkötelezi magát és tudatában van annak, hogy nem csupán olyan lény, amilyennek választotta magát, hanem egyuttal törvényhozó is, aki önmagával együtt az emberiséget is választja, nem menekülhet teljes és mélységes felelősségének érzetétől. Természetesen igen sok ember nem érez rettegést: de állitjuk, hogy ezek leleplezik rettegésüket és menekülnek előle; természetesen sokan azt hiszik, hogy cselekvéseik csak saját nevükben történnek és arra a kérdésre: mi lenne, ha mindenki igy tenne? vállat vonva azzal felelnek: nem mindenki tesz igy.

Rettegés és rosszhiszemüség

De igazság szerint mindig fel kell tennünk magunkban a kérdést: mi lenne, ha mindenki igy cselekedne? - és ettől a nyugtalanitó gondolattól nem lehet bizonyos rosszhiszemüség nélkül megszabadulni. Aki hazugságát azzal mentegeti: nem mindenki tesz igy, az nincs jóban a lelkiismeretével, mert a hazudozás egyetemes értékkel ruházta fel a hazugságot. Az elleplezett rettegés pedig utat tör magának.

Kierkegaard és a rettegés

Ezt a rettegést nevezte Kierkegaard Ábrahám rettegésnek. Ismerik a történetet: Egy angyal megparancsolja Ábrahámnak, hogy áldozza fel a fiát; minden rendben van, ha valóban angyal volt az, aki eljött és kijelentette: te Ábrahám vagy és fel fogod áldozni a fiad. De előbb mindenki felvetheti a kérdést: csakugyan angyal-e ez és csakugyan Ábrahám vagyok-e én? Mi a bizonyiték? Volt egy őrült nő, aki hallucinált: Telefonon parancsokat adtak neki. Az orvos megkérdezte "De hát ki beszél Önnel?" Azt mondta, hogy ő az Isten", volt a felelet. És csakugyan, mi volt a bizonyiték, hogy az Isten? Ha angyal érkezik hozzám, mi bizonyitja, hogy angyal? És ha hangokat hallok, mi bizonyitja, hogy az égből jönnek és nem a pokolból, vagy a tudatallattiból, esetleg egy beteges állapotból? Ki bizonyitja be, hogy nekem szólnak? Ki bizonyitja, hogy én vagyok a kiválasztott arra, hogy az én emberszemléletemet és választásomat irjam elő az emberiségnek? Sohasem fogok meggyőző jelre, vagy bizonyitékra találni. Ha hang szól hozzám, mindig én döntöm el, hogy a hang az angyalé, ha egy tettet jónak látok, saját választásom alapján mondom, hogy a tett inkább jó, mint gonosz. Semmi sem választ ki arra, hogy Ábrahám legyek és mégis percenként kénytelen vagyok cselekvésemmel példát mutatni. Minden ugy történik, mintha minden ember esetében az egész emberiség az ő cselekvését figyelné

és ahhoz akarna igazodni. És minden ember elmondhatja magában: csakugyan nekem van-e jogom ugy cselekedni, hogy az emberiség az én tetteimhez igazodjon? És ha nem mondja, akkor leplezi rettegését.

A rettegés nem vezet tétlenséghez

Ez a rettegés nem olyan, amely kvietizmushoz, tétlenséghez vezetne. Egyszerüen rettegésről van szó, amelyet mindenki ismer, akit már terhelt felelősség. Mikor például egy katonai parancsnok magára veszi egy támadás felelősségét és a halálba küld egy bizonyos számu embert, ő választja ki, hogy ezt tegye és alapjában véve ő egyedül választ. Vannak kétségkivül felsőbb helyről jövő parancsok, de ezek tul általánosak és ő az akinek az értelmezésére van szükség, amelyből tiz, tizennégy, vagy husz ember élete függ. Mig megteszi elhatározását, lehetetlen, hogy ne érezne rettegést. Ezt minden vezető helyen álló ember ismeri.

Rettegés és felelősség

Ez nem tartja őket vissza a cselekvéstől, ellenkezőleg: ez maga cselekvésük előfeltétele, mert az feltételezi, hogy több lehetőséggel számolnak, s amikor kiválasztanak egyet, tisztában vannak vele, hogy csak azért van értéke, mert a választás rá esett. És látni fogjuk, hogy ez a fajta rettegés, amelyet az egzisztencializmus ir is, azonfelül még az általa elkötelezett emberekkel szemben fennálló közvetlen felelősségében is leli magyarázatát. Nem függönyként választ el bennünket a cselekvéstől, hanem maga is a cselekvéshez tartozik. És amikor Heidegger kedvenc kifejezését, az elhagyatottságot emlitjük, csupán azt akarjuk mondani, hogy nincs Isten, s hogy ebből teljességgel le kell vonni a következtetéseket.

Laikus erkölcsiség

Az egzisztencialista nagyon ellene van egyfajta laikus erkölcsiségnek, amely a lehető legkisebb költséggel igyekszik kiküszöbölni az istent. Mikor 1880 körül francia professzorok megpróbáltak laikus erkölcstant gyártani, körülbelül ezt mondták:

Isten haszontalan és költséges hipotézis, ámde az erkölcs, a társadalom, a civilizált világ érdekében szükséges, hogy bizonyos értékeket komolyan vegyünk és a priori létezőknek tartsunk; a priori kötelző kell, hogy legyen a becsületesség, az igazmondás, a feleség megverésének megelőzése, a gyermeknevelés stb.. stb... Egy kis müvet alkotunk tehát, amely lehetővé teszi majd annak megmutatását, hogy ezek az értékek csakugyan megvannak, felirva a mennyországban, bár egyébként Isten nem létezik.

A radikalizmus

Más szóval és azt hiszem ez a tendencia van meg mindabban, amit Franciaországban radikalizmusnak neveznek, semmi nem változik, ha nincs is Isten; nyugodtan megmaradnak a régi normák, mint becsületesség, haladás humanizmus és Isten elavult hipotézis lesz, amely nyugodtan és önmagától pusztul el. Ezzel szemben az egzisztenciálista ugy véli, nagyon kinos, hogy Isten nem létezik, mert vele együtt megszünik minden lehetőség, hogy érzékfölötti régiókban találjanak érzeteket; nem létezhetik a priori jó, minthogy elgondolására nincsen végtelen és tökéletes tudat, nincsen sehol megirva, hogy a jó létezik, hogy becsületesnek kell lenni, hogy nem kell hazudni, mivel olyan sokan mozgunk, ahol semmi sincs, csupán emberek.

Dosztojevszkij és az egzisztencializmus

Dosztojevszkij irta: "Ha Isten nem létezne, minden szabad volna". Ez az egzisztencializmus kiindulópontja. Valóban, minden meg van engedve, ha Isten nem létezik ebből következik az ember elhagyatottsága, mert nincsen lehetősége megkapaszkodni sem önmagában, sem önmagán kivül. Először sincs számára bocsánat. Ha az egzisztencia valóban megelőzi az eszszenciát, soha sem alkalmazhatjuk magyarázatképpen a megadott és kötött emberi természetet; más szóval megszünik a determinizmus: az ember szabad, az ember a szabadság. Ha másfelől Isten nem létezik, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesitő értékek és előirások. Igy hát az értékek fényes birodalmában sem előttünk, sem mögöttünk nincs számunkra sem mentség, sem igazolás.

Az ember szabadsága

Egyedül vagyunk, könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy az ember szabadságra itéltetett. Itéletről beszélek, mert nem ő teremtette önmagát, de máskülönben mégis szabad; mert kitaszitva a világba, minden tettéért felelős. Az egzisztencialista nem hisz a szenvedély hatalmában. Soha nem gondol arra, hogy egy szép szenvedély olyan, mint a pusztitó ár, mely végzetszerüen bizonyos cselekvések felé sodorja az embert és ezzel mentségére szolgál. Ugy gondolja, hogy az ember felelős szenvedélyéért. Az egzisztencialista arra sem fog gondolni, hogy az ember segitő kezet találhat, a földön egy adott jelben, amely utbaigazithatja, mert arra gondol, hogy az ember önmaga betüzi ki a jelt, ugy, ahogy neki tetszik. Azt gondolja tehát, hogy az ember minden támasz és segitség nélkül kénytelen percenként kigondolni az embert.

Az ember kigondolja az embert

Ponge mondja egyik igen szép cikkében: "Az ember jövője az ember". Ez tökéletesen igaz. De ha ezen azt értenők, hogy ez a jövő meg van irva, az égben, hogy Isten látja, akkor tévednénk, mert az még csak nem is lenne jövő. Ha pedig ugy értelmezzük, hogy bárki is az illető ember, egy jövő megteremtéséről van szó, a rá váró szüz jövőről, akkor helyes a kifejezés. De akkor az ember elhagyatott.

Az elhagyatottság

Példaként, hogy jobban lehetővé tegyem az elhagyatottság megértését, az egyik tanitványom esetét fogom előadni, aki a következő helyzetben keresett fel: apja összeveszett az anyjával és másküloönben is a németekkel való együttmüködés felé hajlott, bátyját megölték az 1940-es offenzivában és ez a kissé primitiv, de nemes érzülleti fiatalember bosszut akart állni érte. Anyja egyedül élt vele: férje árulása és idősebb fiának halála teljesen összetörte és csak kisebbik fiában talált vigasztalást.

Példa

Ez a fiatalember ebben a pillanatban választhat a között, hogy Angliába megy és beáll a Szabad Francia Hadseregbe - azaz elhagyja anyját -, vagy hogy anyjával marad és őt támogatja. Tisztában volt azzal, hogy az asszony csak érte él és hogy távolléte - esetleg halála - a kétségbeesésbe taszitaná. Azzal is tisztában volt, hogy valójában minden anyjáért végzett tényked̈ése gyümölcsöző, amennyiben életének fenntartására szolgál, mig mindaz, amit utja a harc érdekében tesz, kétes kimenetelü, terméketlen, haszontalan lehet: például Angliába indulva meghatározatlan időre fogságba kerülhet valahol Spanyolországban, amerre utja visz, lehet, hogy megérkezik Angliába, vagy Algirba, ahol bedughatják egy irodába firkásznak. Ezek szerint két igen eltérő cselekvéstipus állott előtte: az egyik konkrét és azonnali, de csak az egyénre irányzott; a másik, amely egy összehasonlithatatlanul tágabb összességre, egy nemzeti kollektivumra vonatkozott, de amely éppen ezért bizonytalanabb volt és amely utközben félbe is szakadhatott. És ugyanakkor kétfajta erkölcs között habozott.

A két morál

Egyfelől, az egyéni rokonszenv és áldozatkészség; másfelől egy tágabb morál, amelynek eredményessége azonban már kétségesebb. Választani kellett a kettő közül. Ki segithetett a választásban? A keresztény tani-

tás azt mondja: legyetek irgalmasak, szeressétek felebarátaitokat, hozzatok áldozatokat másokért, válasszátok a meredek utat stb., stb... De melyik a meredek ut? Az anyát, vagy a bajtársat kell-e testvérünkként szeretni? Minek nagyobb a haszna, ha vaktában egy együttesben harcolunk, vagy ha teljes meghatározottsággal egy meghatározott lényt segitünk? Ki tud erről A PRIORI dönteni? Senki. Egy irott erkölcs sem tudja megmondani. A Kanti erkölcs azt mondja: sohasem eszköznek, mindig célnak tekintsed a többieket. Nagyon helyes, ha az anyám mellett maradok, célnak és nem eszköznek tekintem, de épp emiatt az a veszély fenyeget, hogy eszköznek fogom tekinteni azokat, akik harcolnak körülöttem és viszont, ha a harcosokhoz csatlakozom: őket tekintem célnak, emiatt anyám forog abban a veszélyben, hogy eszköznek tekintsem.

Érték és érzelem

Ha az értékek határozatlanok és ha mindig tul tágasak az általuk vizsgált preciz és konkrét esethez képest, végül is csak ösztöneinkre hagyatkozhatunk. Ez a fiu is ezt próbálta tenni és amikor találkoztam vele, ezt mondta: tulajdonképpen egyedül az érzelem számit, azt kellene választanom, ami valójában egy határozott irányba vezet. Ha ugy érzem, hogy eléggé szeretem az anyámat ahhoz, hogy feláldozzak érte minden egyebet - bosszuszomjamat, tett- és kalandvágyamat - akkor mellette maradok. Ha ellenben ugy érzem, hogy anyám iránti szeretetem nem elég erős, akkor elutazom. De hogy lehet egy érzelem értékét meghatározni? Mi adta meg az anya iránti érzelem értékét? Éppen az, hogy miatta ittmaradt. Kijelentem, hogy eléggé szeretem valamelyik barátomat ahhoz, hogy feláldozzak érte valamilyen összeget; de ezt csak akkor mondhatom, ha meg is tettem. Kijelenthetem; eléggé szeretem az anyámat ahhoz, hogy mellette maradjak, akkor ha mellette maradtam. Ennek a vonzalomnak az értékét csak akkor tudom meghatározni, ha valamit tettem, ami szentesiti azt és definiálja. Ám, minthogy e vonzalomban keresem tettem igazolását, azt veszem észre, hogy circums vitiosusba jutottam. Másfelől Gide jegyezte meg igen helyesen, hogy a megjátszott érzelmet csaknem lehetetlen megkülönböztetni az átélt érzelemtől; körülbelül mindegy, ha ugy döntök, hogy szeretem az anyámat, amikor mellette maradok, vagy eljátszom egy komédiát és ennek következtében maradok anyám mellett.

A cselekvésen alapuló érzelem

Más szóval az érzelem cselekedeteinken épül fel; nem kérhetek tehát tőle utmutatást, hogy hozzáigazodjam. Ez azt jelenti, hogy sem magamban nem kereshetem a cselekvésre ösztönző autentikus állapotot, sem a moráltól nem kérhetek fogalmakat, melyek lehetőséget adnak a cselekvésre. De re-

méljük, - fogják mondani - , hogy legalább valamilyen professzorhoz fordult tanácsért. De ha pl.: paptól kér az ember tanácsot és ezt meg ezt a papot választja, már kezdetben többé-kevésbé tudja, mit fog tanácsolni.

Választás és elkötelezettség

Vagy másképpen: ha tanácsadót választunk, azzal is magunkat kötelezzük le. Ezt bizonyitja, hogy ha valaki keresztény, ezt fogja javasolni, forduljon a paphoz tanácsért. De a papok között vannak németbarátok, attentisták és ellenállók. Melyiket kell választani? És ha a fiatalember ellenálló, vagy németbarát papot választ, ezzel már határozott afelől is, miféle tanáccsal fogják ellátni. Igy tehát mikor eljött hozzám már tudta, mit fogok felelni és én csak egy feleletet adhattam: Ön szabad, válasszon, azaz gondolja ki a jövőt.

Nincs általános jellegü morál

Semmilyen általános jellegü morálból nem kaphat választ arra, mi a teendője: nincsenek adott jelek a világon. A katolikusok azt felelik, hogy vannak. Tegyük fel, hogy igen; akkor is én vagyok mindenesetre aki megválasztom az értelmüket. Fogságom alatt megismertem egy eléggé figyelemreméltó férfit, aki jezsuita volt és aki a következőképpen lépett be a rendbe: néhány fájdalmas kudarcba volt része; még gyermek volt mikor apja meghalt és nagy szegénységbe hagyta őt; ezután ösztöndijas lett, egy papi intézetben, ahol folyton éreztették vele, hogy csak kegyelemből türik el; később nem tudott megszerezni bizonyos, gyermekszemmel igen fontos elismerő dicséretet; aztán 18 éves kora körül kudarcot vallott egy érzelmes kalandban: végül, 22 éves korában nem sikerült felvétele a katonaiskolába, ami önmagába véve gyerekes dolog, de ebből lett az a vizcsepp, amelyből betelt a pohár.

Példa

Ez a fiatalember tehát azt gondolhatta, hogy minden téren kudarcot vallott; ez volt a jel, de minek a jele? Az elkeseredésbe, vagy a kétségbeesésbe menekülhetett. De önmaga számára igen ügyesen ugy itélt, hogy a jel szerint ő nem világi viadalokra született és hogy kizárólag a vallás, a szent élet és a hit győzelmei lesznek számára hozzáférhetők. Ezért mindenben isten szavát látta és belépett rendbe. Ki előtt nem világos, hogy a jel értelmét egyedül ő döntötte el? E sorozatos kudarcokból más következtetést is lehetett volna levonni: pl. hogy jobban teszi, ha elmegy ácsnak, vagy forradalmár lesz belőle. Tehát az értelmezés felelőssége teljes sulyával

őrá nehezedik. Az elhagyatottság hozza magával, hogy lényünket mi magunk választjuk ki. Az elhagyatottság jár együtt a szorongással.

A kétségbeesés

Ami a kétségbeesést illeti, ennek a kifejezésnek az értelme rendkivül egyszerü. Azt akarja jelenteni, hogy csupán az akaratunktól függő dolgokra számithatunk, vagy a cselekvésünket lehetővé tevő valószinüségek együttesére. Ha akarunk valamit, mindig valószinüségü elemekkel számolunk. Számithatok egyik barátom megérkezésére, aki vasuton, vagy villamoson utazik; ez feltételezi, hogy a vonat a megadott időben érkezik be vagy, hogy a villamos nem fog kisiklani. A lehetőségek keretein belül maradok, de szigoruan csak addig számolhatok velük, ameddig cselekvésünk magábafoglalja a lehetőségek együttesét. Mihelyt az általam tekintetbe vett lehetőségek nem szigoruan részesek cselekvésemben, nem szabad törődnöm velük, mert nincs isten és eltökélés, amely a világot és lehetőségeit akaratomhoz tudná igazitani. Mikor Descartes arról beszélt, hogy "Inkább önmagunkat győzzük le, mint a világot", tulajdonképpen ugyanezt akarta leirni: a reménynélküli cselekvést. A marxisták, akikkel erről beszéltem, azt felelik: tevékenységében, amelynek természetes véget fog vetni a halál, számithat a többiek támogatására.

Kétségbeesés és cselekvés

Ezek szerint számitásba kell venni azt, amit majd a többiek tesznek máshol, Kinában, vagy Oroszországban, hogy segitsenek és egyuttal azt is, amit majd később tesznek, ha meghalt, hogy ők vegyék át a cselekvést és beteljesülésként a forradalom felé vezessék. Sőt, kötelessége minderre számitani, különben inmorálissá válik. Először is azt felelem, hogy mindig számitani fogok a küzdő bajtársakra, addig a pontig, ameddig ezek velem együtt részesei egy megragadott és közös küzdelemnek, egy általam ismert és többé-kevésbé ellenőrizhető párt, csoport egységének, amelyben én is harcolok és amelynek minden percben ismerem az irányzatát. Ha e pillanatban számithatok a párt egységére és akaratára, ez ugyanolyan, mintha arra számitanék, hogy a villamos pontos időben megérkezik, vagy hogy a vonat nem fog kisiklani. De tisztán az emberi jóság, vagy a társadalom javak iránt való emberi érdeklődés alapján nem számithatok olyanokra, akiket nem ismerek, tekintve, hogy az ember szabad és hogy nem vehetem alapul az emberi természetet, amely nem létezik. Nem tudom Nincs emberi természet, mi lesz az Orosz forradalommal: csodálhatom, s mintaszerünek tarthatom, amennyiben ma azt bizonyitja, hogy a proletariátus olyan szerepet játszik Oroszországban, mint a világon másutt sehol.

Az elkötelezettség

De azt nem állithatom, hogy ez szükségképpen a proletariátus győzelméhez vezetne; arra kell szoritkoznom, amit látok: nem bizhatok abban, hogy küzdő bajtársaim halálom után átveszik munkámat és azt végső tökélyre fejlesztik, mert ezek az emberek szabadok és holnap szabadon fognak dönteni arról, hogy mi legyen az ember; holnap, a halálom után, lehetnek emberek, akik a fasizmus megvalósitása mellett döntenek, és a többiekben lehet annyi gyávaság és gyámoltalanság, hogy ezt megengedik, ebben a percben a fasizmus lesz az emberi igazság és akkor ugy kell neküink, valójában a dolgok azzá lesznek, amivé az ember akarja. Azt jelentse-e ez, hogy át kell magam adnom a kvietizmusnak? nem. Először is el kell magam köteleznem, s azután dolgozhatom ugy, ahogy a régi mondás tartja: "Ahhoz, hogy munkához lássak, nem szükséges remény".

Történelem és emberi választás

Ezzel nem azt mondom, hogy egy pártba sem kell belépnem, hanem hogy nem lesznek illuzióim és megteszem ami tőlem telik. Feltehetem pl.: a kérdést: elérkezik-e valaha a kollektivizmus, mint olyan? Erről semmit sem tudok, csak azt tudom, hogy lehetőségeimhez képest mindent megteszek, ami előmozditja elérkezését; ezen felül semmi másra nem számithatok. A kvietizmus azok magatartása, akiknek ez a jelszavuk: mások megtehetik azt, amit én nem tudok.

Az egzisztenciálizmus, a kvietizmus ellenlábasa

Az általam ismertetett tanitás a kvietizmus teljes ellentéte, minthogy azt vallja, hogy csak a cselekvésben van realitás; sőt ezen is tul még hozzáteszi: az ember és terve azonosak és az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósitja önmagát, tehát semmi más mint cselekvésének együttese, semmi más, mint az élete. Ezek alapján megérthetjük, miért kelt rémületet doktrinánk bizonyos emberekben. Ezek ugyanis gyakran csak egyféleképpen tudják elviselni nyomoruságukat, mégpedig, ha azt képzelik: a körülmények ellenem dolgoztak, sokkal többet érek, mint ami vagyok, igaz ugyan, hogy nagy szerelemben vagy mély barátságban sohase volt részem, de csak azért mert nem találkoztam olyan férfivel, vagy nővel, aki méltó lett volna rá; nem irtam jó könyveket, de csak azért, mert nem volt rá időm; nem voltak gyerekeim, akikért áldozatot hozhattam volna, de nem találtam meg azt a férfit, akivel összefüzhettem volna az életem.

A rosszhiszemüség

Igy maradt meg bennem felhasználatlanul, teljesen életképes állapotban sok-sok hajlam, készség és lehetőség, amelyek olyan értékkel ruháznak fel, amelyet nem tesz lehetővé ténykedéseim egyszerü sorozata. Ám, az egzisztencialista szemében valóban csak az a szerelem létezik, amely megalkotja magát, csak olyan szerelmi lehetőség, amely szerelemben nyilatkozik meg; csak olyan zseni, mely müalkotásokban fejeződik ki: Proust zsenialitása nem más, mint összes müvei; Racine zsenije tragédiáinak sorával egyenlő és rajta kivül nincsen semmi más: miért tartanók lehetőnek, hogy Racine még egy tragédiát is irhatott volna, mikor nem irt?

Az ember és amit cselekszik

Az ember nekivág az életének. Kirajzolja arculatát és ezen az arcon kivül nincsen semmi. Persze, hogy ez a gondolat rosszul esik azoknak, akiknek nem sikerült az életük. De másfelől megérteti az emberekkel, hogy csak a valóság számit, hogy csupán az álmok, a várakozás, a remény alapján az embert csak csalódott ábrándnak, elvetélt reménynek, hasztalan várakozásnak lehet tekinteni; azaz, hogy ezek alapján csak negative lehet őt meghatározni, pozitive nem; de ha azt mondjuk: "nem vagy más mint az életed", ebből mégsem következik, hogy a müvészt csupán alkotásaiból fogjuk megitélni, ezenkivül pontos képének megalkotásához még ezer más dolog is hozzátartozik.

Az ember nem egyéb mint saját élete

A mi álláspontunk az, hogy az ember csupán a ténykedések egy sorozata, hogy ő a ténykedéseket alkotó viszonyok summája, szervezettsége és együttese.

Pesszimizmus vagy optimista keménység

Ilyen formán tulajdonképpen nem is pesszimizmusunk, hanem egy bizonyos optimista keménység miatt kapunk birálatot. Ha az emberek kifogásolják regényeinket, amelyekben gerinctelen, gyenge, gyáva és sokszor egyenesen gonosz lényeket irunk le, ezt nem csupán azért teszik, mert ezek a regényalakok gerinctelenek, gyengék és gyávák, vagy gonoszok, mert ha ezek - mint Zola, mi is azt mondanók, hogy az átöröklés, a környezet, a társadalom, organikus vagy lélektani determinizmus miatt ilyenek, akkor az emberek megnyugodva jelentenék ki: nem tehetünk róla, csakugyan ilyenek vagyunk: de ha az egzisztenciálista gyáva embert ir le, azt állitja, hogy

az felelős a gyávaságáért. Nem azért olyan, mert a szive, tüdeje, vagy az agyveleje gyáva, nem azért, mert fiziológiai organizmus ezt hozza magával, hanem mert tetteivel gyávának alkotta meg magát.

Az ember felelőssége

Nincsen gyáva lelkialkat, ideges alkatu emberek vannak, lassuvérüek, amint az egyszerü nép mondja, vagy vannak gazdag lelki összetételü emberek;"de azért még senkisem lesz gyáva, mert a vére kissé lassabban kering minthogy a gyávaságot a lemondás vagy a meghátrálás teszi; a lelkialkat nem cselekedet, a gyáva cselekvése után lesz azzá. Az emberek azt érzik homályosan és az kelti fel rémületüket, hogy az általuk leirt gyáva ember bünös abban, hogy gyáva. Az emberek azt akarják, hogy gyávának, vagy hősnek szülessünk. A CHEMINS DE LE LIBERTE elleni legfőbb kifogásuk a következő: hogy lehet hős valakiből aki ennyire gerinctelen? Ez az ellenvetés inkább nevetséges, mert azt tételezi fel, hogy az emberek hősnek születnek. Az emberek pedig alapjában véve igy kivánnak gondolkozni: ne okozzon gondot, hogy gyávának születtünk, bárhogyan akarjuk is, nem tehetünk semmit ellene, életünk végéig gyávák maradunk; a hősnek születtünk, az se nyugtalanitson: egész életünkben hősök leszünk, hősien eszünk, s mint hősök iszunk. Az egzisztenciálista azt hirdeti, hogy a gyáva önmagától az, hogy a hős önmagát teszi hőssé, a gyávának mindig lehetséges levetkőznie a gyávaságát és lehet, hogy a hős sem lesz mindig hős. Egyedül számit a teljes elkötelezés és egy különálló eset, különálló cselekvés alapján teljes elkötelezésről nem beszélhetünk. Igy azt hiszem, megfeleltünk egy bizonyos számu kritikára, amellyel az egzisztencializmust megtámadták. Láthatjuk, hogy nem tekinthető kvietista filozófiának, mivel az embert a cselekvés által határozza meg, sem pesszimista emberábrázolásnak: nincs nála optimistább tanitás, mivel az ember sorsa önmagában van; de nem tekinthetjük a cselekvéstől elriasztó kisérletnek sem, mivel azt hirdeti, hogy csak a cselekvésben van remény és hogy az emberéletet csak a cselekvés teszi lehetővé.

Az egzisztenciálizmus optimista tanitás

Ezen a sikon, látjuk, az egzisztencializmus morálja cselekvő és a kötelezettséget hirdeti: mindazonáltal, e néhány adat alapján azért is elitélnek bennünket, hogy az embert egyéni szubjektivitásnak korlátai közé szoritjuk. Ezen a ponton is teljes a félreértés.

A szubjektivitás

A kiindulópontnak valóban az egyén szubjektivitása, mégpedig szigoruan filozófiai alapon. Nem azért, mert burzsoák vagyunk, hanem mert célunk az igazságra épitett tanitás, nem pedig szép reményeket keltő, de reális alapokat nélkülöző szép elméletek szövevénye. A kiindulópontnál GONDOLKODOM, TEHÁT VAGYOK tételén kivül más igazság nem létezhetik; ez az önmagára találó öntudat abszolut igazsága.

A cogito

Minden elmélet, amely az embert az önmagára találás pillanatán kivül vizsgálja, először is az igazságot szünteti meg, mert a karteziánus COGITO-n kivül minden tárgy csupán valószinü; és az igazság alapjait nélkülöző, csupán valószinüségekre épitett tanok semmivé válva összeomlanak; csak az igazság birtokában határozhatjuk meg, mi a valószinü. Hogy tehát legyen valami igazság, abszolut igazságra van szükség; ez pedig egyszerü, mindenkinek könnyen hozzáférhető; csak az kell, hogy az ember közvetlenül megragadja önmagát.

Descartesi és egzisztenciálista szubjektivitás

- Másodsorban egyedül ez az elmélet ad méltóságot az embernek, egyedül ez az, amely nem tárgyként kezeli. Minden materializmusnak az az eredménye, hogy az embereket önmagukat is tárgyaknak, azaz meghatározott kölcsönhatások összességének tekinti, amely semmiben sem különbözik egy asztalt, széket vagy követ alkotó sajátosságok és jelenségek szövedékétől. Mi az emberi szférát éppen az anyagi szférától küllönálló értékek szövedékében akarjuk megállapitani. De a szubjektivitás, amelyhez igy mint igazsághoz eljutunk, nem szigoruan individuális szubjektivitás, mert kimutattuk, hogy a COGITO-ban az ember önmagán kivül embertársait is felfedezi. A GONDOLKODOM segitségével a descartesi és kanti filozófiával ellentétben embertársaink szine előtt érjük el önmagunkat és ők épp olyan biztosak számunkra, mint önmagunk. Tehát az ember, aki közvetlenül a COGITO-ban éri el önmagát, felfedezi embertársait is, mégpedig mint létezésének a feltételeit. Tisztában van vele, hogy semmi sem lehet (abban az értelemben, amely szerint azt szokták mondani, hogy valaki szellemes, gonosz, vagy féltékeny), kivéve, ha a többiek is elismerik ilyennek. Magamról bármiféle igazsághoz csupán embertársaimon keresztül juthatok.

Embertársaink létezése

A többi ember nélkül épp oly kevéssé létezhetem, mint ahogy nélkülük meg sem tudhatok magamról semmit. Ilyenképpen önmagam belsejének felfedezése ugyanakkor embertársaimat is felfedi, mint a velem szemben álló szabadságot, melynek csupán mellettem, vagy ellenem van akarata. Így azonnal egy oly világot ismerünk meg, amelyet inter-szubjektivitásnak neveznek és az ember ebben a világban dönti el, mi önmaga és mik embertársai.

Az emberi létmód

Ha pedig továbbá lehetetlen minden emberben megtalálni egy olyan egyetemes lényeget, amely az emberi természettel volna azonos, az emberi létmódban legalább van emberi egyetemesség. A mai gondolkodók nem véletlenül beszélnek szivesebben az emberi lét módjáról, mint természetéről. Létmód alatt többé-kevésbé világosan a piori határainak összességét értik, amelyek megrajzolják alapvető helyzetét a történelemben.

Történelmi helyzet és emberi létmód

A történelmi helyzetek változók; az ember születhetik rabszolgának pogány társadalomban, vagy feudális főurnak, vagy proletárnak. Az, ami nem változik, annak szükségessége, hogy benne éljen a világban, a munkájában, mások környezetében és a halandóságban. A korlátok nem szubjektivek, sem nem objektivek, vagyis inkább szubjektiv és objektiv oldaluk is van. Objektivek, mert mindenütt megvannak és felismerhetők; szubjektivek, mert élmények és semmivé lesznek, ha az ember meg nem éli őket, azaz létét nem határozza meg szabadon hozzájuk viszonyitva. És bár a tervek különfélék lehetnek, egyik sem lesz számomra teljesen idegen, mert mindegyik kisérlet arra, hogy áthágjam, kitoljam, tagadja, vagy elfogadjam ezeket a határokat.

Az egyéni terv egyetemessége

Következésképp minden tervnek, még a legegyénibbnek is, egyetemes értéke van. Az európai ember mindenki tervét, még a kinaiét, indiánét, vagy négerét is megértheti. Ez azt jelenti, hogy az 1945-ös európai egy általa felmért helyzetből ugyanugy vetheti magát saját határai felé, mint ahogy ujrakezdheti önmagában a kinai, indián, vagy afrikai tervét. Minden tervnek megvan az egyetemessége, amennyiben minden ember képes minden tervet megérteni. Ez egyáltalában azt jelenti, hogy az a terv egyszer s min-

denkorra meghatározza az embert, hanem, hogy máskor is ujra fellelhető. Mindig van módja, ahogyan egy gyermeket, hülyét, bennszülöttet, vagy idegent meg lehet érteni, feltéve, ha megvan a kellő tájékozottság.

Az emberi egyetemesség

Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az emberben meg van az egyetemesség, amely azonban nem meghatározott, hanem ugy kell folytonosan kialakitani. Az egyetemességet alakitom ki, mikor megválasztom magam; akkor is ezt teszem, mikor bármely korhoz tartozó más ember tervét megértem. A választásnak ez az abszolut jellege nem szünteti meg minden egyes korszak relativitását.

Az elkötelezés

Az egzisztencializmus szivügye, hogy bemutassa, hogy kapcsolódik össze a szabad elkötelezés abszolut jellege, amellyel minden egyes ember egyben a humánum egy bizonyos tipusát is kialakitva, megalkotja önmagát (és ez az elkötelezés bármely korszakban, bárki számára megérthető), és a kulturális együttes relativ jellege, amely az ilyen választásból keletkezik; itt ki kell emelni a kartezianizmus relativ voltát és egyben a karteziánus elkötelezés abszolut jellegét. Ilyen értelemben azt is mondhatjuk, ha tetszik, hogy lélegzés, evés, alvás, vagy bármi egyéb cselekvés közben mindegyikünk az abszolutumon munkálkodik. Nincs semmi különbség a szabad lét, a tervi lét, az esszenciáját megválasztó egzisztenciabeli lét és az abszolut lét között és nincs semmi különbség az időbelileg, azaz a történelemben lokalizált abszolutum léte és az egyetemesen érthető lét között.

Választás és szubjektivitás

Ez azonban a szubjektivizmus vádjának megszüntetéséhez nem elég. Csakugyan, ez a vád több formát mutat. Az első a következő: ebben az esetben az ember bármit megtehet: és ezt küllönféle módokon közlik velünk. Először is anarchistaként kezelnek; azután kijelentik: nem itélhetik meg a többieket, mert nincs ok, hogy az egyik tervet többre becsülj étek, mint a másikat; végezetül azt is mondhatják: amit választotok, abban minden a személyen mulik, egyik kezetek adja azt, amiért szinészkedve nyujtjátok a másikat. E három vád nem tul komoly. Már az első sem helyes, amely szerint bármit megtehetünk. A választás lehetséges egy bizonyos mértékben, értelemben, de nem lehetséges egyáltalában nem választani. Választanom mindég lehet, de látnom kell, hogy azzal is választok, ha nem választok

semmit. Ez szorosan vett értelemben formalizmusnak tünik, de nagyon lényeges, hogy az önkényes személyt kiküszöböljük.

Az adott helyzet

Ha valóban igaz, hogy egy adott helyzetben, például abban, hogy nemi sajátosságokkal rendelkező lény vagyok, aki kapcsolatba léphet egy másnemü lénnyel és utódokat képes teremteni, csakugyan állásfoglalást kell választanom és ha az én esetemet elkötelező választás felelőssége egyuttal az egész emberiséget is elkötelezi, még akkor is, ha választásomban semmiféle a priori érték nem vezet, akkor ennek semmi köze sincs a szeszélyhez és ha valaki azt hiszi, hogy ebben a gide-i acta gratuit-t találja fel: az nem látja a mi tanitásunk és a gide-i doktrina közötti óriási eltéréseket.

Választás és a Gide-féle "Acte Gratuit"

Gide nem ismer adott helyzetet: nála csupán a szeszély az ur. Nálunk viszont az ember egy megorganizált adott helyzetben mozog, melybe önmaga révén került bele; választásával az egész emberiséget elkötelezi és nincs módjában nem választani: vagy önmegtartóztató marad, vagy megházasodik és nem lesz gyermeke, vagy megházasodik és lesznek gyermekei; bármit is tesz azonban, nem lehetséges, hogy ne vegye magára a problémával szembeni tökéletes felelősséget. Választásában előre megalkotott értékekhez kétségkivül nem igazodik, de ezért nem lehet a szeszély, elnevezéssel illetni cselekvését. Azt kell inkább mondanunk, hogy amorális választását a müvészi munka megalkotásához kell hasonlitani. A müvészetben és a morálban az a közös, hogy mindkét esetben teremtés van és elgondolás. Nem tudjuk a priori eldönteni, mi a teendő.

Az egzisztencialista erkölcsiség

Azt hiszem, ezt eléggé megvilágitottam annak a tanitványnak a példájával, aki tanácsért folyamodott hozzám, de hiába fordult volna utmutatásért, akár a kanti. vagy akár valamely egyéb morálhoz; a saját törvényét maga volt kénytelen kigondolni. Soha nem fogjuk ezt mondani, hogy ezt az embert. akár az egyéni eljárást a konkrét szeretet vette erkölcsi alapul és anyja mellett maradt, akár az áldozatosság alapjára helyezkedett és Angliába szökött cselekvésében a szeszély vezette.

Az ember kiválasztja morálját

Az ember önmagát alkotja meg, előre rendelve nem létezik, morált választva alkotja meg önmagát és a körülmények olyan nyomást gyakorolnak rá, hogy nem lehet meg anélkül, hogy morált ne választana. Mi az embert csupán egy elkötelezéshez viszonyítva tudjuk definiálni. Alaptalan állitás tehát, hogy választásunk inditéka az önkény és szeszély.

A választás nem felelőtlen

Másodsorban, mondják, nem itélhetik meg a többieket. Ez részben igy is van, részben pedig nem. Igaz annyiban, hogy valahányszor az ember teljes őszinteséggel és tiszta öntudattal választ magának tervet és elkötelezést, bármilyen legyen is ez a terv, máskülönben, lehetetlen annál jobbat kitalálnia; igaz annyiban, hogy elvetjük a haladás babonáját; a haladásban benne van a jobbá-tevés; az ember pedig változatlan a folytonosan változó adott helyzet előtt és az adott helyzetben a választás marad.

Az egzisztenciálizmus és a haladás eszméje

Az erkölcsi probléma azóta sem változott, mióta pl.: a szecessziós háboru idején, választani lehetett a rabszolgatartók és a rabszolgaság-ellenesek között és ma is ugyanaz, mikor az a kérdés, hogy a M.R.P.-re, vagy a Kommunista Pártra kell-e szavaznunk?

Az ember a többiekhez viszonyitva választja meg önmagát

De itéletet mondani mégiscsak lehet, mert amint mondtam, az ember a többiek jelenlétében választ, előttünk választja meg önmagát. Először is meg lehet állapitani (és lehet, hogy ez nem értékitélet, de viszont logikailag helyes), hogy egyes választások a tévedésen, mások az igazságon nyugszanak. Meg lehet itélni egy embert, kimondva róla, hogy rosszhiszemü. Ha az ember adott helyzetének meghatározására a teljesen szabad, kifogás és segitség nélküli választást vettük igénybe, akkor minden ember rosszhiszemü, aki kifogásképpen szenvedélyeire hivatkozik, vagy determinizmust fabrikál. Azt az ellenvetést lehetne tenni: de miért ne választhatná ki valaki rosszhiszemüleg önmagát? Erre a feleletre azzal válaszolok, hogy nem óhajtom magatartását erkölcsi alapon megitélni, hanem tévedésnek nyilvánitom a rosszhiszemüségét. A logikai itélet alól igy sem lehet kibujni.

A rosszhiszemüség

A rosszhiszemüség nyilvánvalóan hazug, mert eltussolja az elkötelezés szabad voltát. Ugyan e téren azt is kimondhatom, hogy rosszhiszemüen választom azt a kijelentést, hogy bizonyos értékek léteznek az én létezésem előtt; önmagamat hazudtolom meg, ha én akarom ezeket az értékeket és egyben kijelentem, hogy ezek velem kapcsolatban törvényerővel birnak. Ha pedig azt fogja mondani valaki: és ha önszántamból vagyok rosszhiszemü? Erre azt felelem: semmi oka nincs, hogy ne legyen, de kijelentem, hogy az és hogy csak a jóhiszemü magatartás szigoruan következetes. Sőt mi több, erkölcsi itéletet is hozhatok.

A szabadság

Mikor kijelentem, hogy a szabadságnak az összes megadott körülmények között önmaga akarásán kivül más céja nem lehet, mihelyt az ember magárahagyatottságának láttán, rájön, hogy ő az értékalkotó, attól kezdve csak egyet akarhat: ez a szabadság, minden érték alapzata. Ez nem azt jelenti, hogy elvont értékü szabadságot akar. Egyszerüen az a jelentése, hogy a jóhiszemü ember számára a végső értelem: a szabadságra, mint olyanra törekedni. Az az ember, aki valamelyik kommunista, vagy forradalmi szakszervezethez csatlakozik, konkrét célokat követel; ezek a célok tartalmaznak ugyan egy elvont szabadságakaratot, de ez a szabadság in concreto akarja önmagát.

Embertársaink szabadsága

Mi a szabadságot a szabadságért és minden aprólékos körülményen át akarjuk. És a szabadságot akarva rájövünk, hogy az teljes mértékben embertársaink szabadságától függ és hogy az ő szabadságuknak a mienk a feltétele. Az biztos, hogy a szabadság, mint az ember definiciója nem függ senki mástól, de mihelyt felvetődik az elkötelezés, az én szabadságommal együtt a többiek szabadságát is kell akarnom és saját szabadságomat csak a többiekével együtt tüzhetem ki célul magam elé azt hisszük mi, hogy tul elvont elvek a cselekvés meghatározása terén kudarcot vallanak. Vegyük ujra szemügyre fentemlitett tanitványom esetét; mit gondolnak, minek, milyen nagy erkölcsi elvnek a nevében tudta volna teljes lelkinyugalommal eldönteni, elhagyja-e anyját, vagy vele maradjon? Nincs semmi mód az itéletalkotásra. A tartalom mindig konkrét és emiatt előre ki nem számitható; mindig invencióról van szó. Csupán az számit, hogy az invenció a szabadság nevében történik-e?...

Az egzisztenciálista értékek

A harmadik kifogás a következő: egyik kezetek adja azt, amiért szinészkedve nyujtjátok a másikat; vagyis, hogy az értékek tulajdonképpen nem komolyak, hiszen ti választjátok ki őket. Erre azt felelem: igen kellemetlen, hogy ez igy van; de ha kikapcsoltam az Atyaistent, az értékek kigondolására mégiscsak kell valaki. Vegyük ugy a dolgokat, ahogy vannak. Különben, ha az érékeket. mi találjuk ki, az csupán annyit jelent: Az életnek, a priori, semmi értelme nincs. Mig meg nem születsz az élet semmi, de a te dolgod, hogy értelmet adj neki és az érték semmi más, mint az értelem, melyet választottál. Ebből világlik ki, hogy lehet emberi közösséget teremteni. Támadtak amiatt, hogy felvetettem a kérdést: humanizmus-e az egzisztencializmus.

A humanizmus

Azt mondták: a NAUSÉE-ban arról irt, hogy a humanistáknak nincs igazuk, kifigurázta a humanizmus egy bizonyos tipusát, mért kanyarodik most vissza hozzá? A humanizmus szónak alapjában véve két értelme van. Érthetünk alatta egy elméletet, amely az embert célnak és felsőbbrendü értéknek tekinti. Ezt jelenti a humanizmus például Cocteau egyik novellájában a 80 NAP ALATT A VILÁG KÖRÜL-ben, ahol az egyik szereplő kijelenti, hogy az ember bámulatos csak azért, mert gépével át tud repülni a hegyeken. Ez azt jelenti, hogy én, aki nem tudok repülőgépet konstruálni, személy szerint fogom élvezni ezeknek az egyénhez kötött találmányoknak az előnyeit és hogy én, mint ember személy szerint felelősnek és megbecsültnek érezhetem magam néhány ember egyéni cselekményei miatt. Ez azt tételezné föl, hogy néhány ember legkiválóbb teljesitményei alapján tudnánk értéket adni az embernek.

A klasszikus humanizmus

Ennek a humanizmusnak nincs értelme, mert csak a kutya, vagy a ló alkothatnak az emberről együttes itéletet; de ez, legalább is tudtom szerint eszük ágában sincs. De nem lehet elképzelni, hogy az ember alkothasson az emberről itéletet. Az egzisztencializmus minden ilyen itéletet fölöslegessé tesz; az ezisztenciálista soha nem tekinti célnak az embert, mert azt folytonosan meg kell teremteni. És azt se higyjük, hogy van olyanféle emberiség, amelynek azzal a hódolattal kellene adóznunk, mint Auguszte Comte teszi. Az emberiség a Comte-féle önmagábazárt humanizmushoz és kereken kimondhatjuk, a fasizmushoz vezet. Ebből a humanizmusból pedig elege van mindenkinek.

Az egzisztenciális humanizmus

Van azonban más értelme is a humanizmusnak és ez a következő: az ember állandóan kivül van önmagán, csak önmagát kivetitve és önmagán kivül elveszve ad létet az embernek és másfelől csupán transzcendens célokat követve létezhetik; minthogy az ember kilép önmagából és csak ehhez a kilépéshez viszonyitva ragadhatja meg a tárgyakat, ő maga a tullépő tevékenység középpontjában kap helyet. Az emberi szubjektivitás mindenségén, az emberi mindenségen kivül más mindenség nem létezhetik.

A transzcendencia

Az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának - nem az isteni transzcendencia, hanem az önmagából való kilépés értelmében véve - és az ember önmagába zártságát cáfoló. de az emberi mindenségben való jelenlétét hangsulyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát nevezzük mi egzisztencialista humanizmusnak. Humanizmus ez, mert az ember emlékezetébe idézi, hogy egyedül ő a törvényhozó és hogy a magárahagyatottságban dönt önmaga felől és azért is, mert arra akarunk rámutatni, ezzel, hogy az ember nem önmaga felé fordulva, hanem mindig kivülálló és EGY meghatározott szabadság-kivivásból, EGY bizonyos alkotásból összetevődő célokat keresve fogja csak megvalósitani igazán emberinek önmagát. E néhány meggondolás alapján látható, hogy a bennünket ért vádak mélyen igaztalanok.

Egzisztencializmus és atheizmus

Az egzisztenciálizmus nem egyéb, mint egy következetes atheista állásfoglalás végigvezetésére irányuló törekvés. Semmiképp nem akarja az embereket a kétségbeesés utjára vezetni. De ha a keresztények módjára kétségbeesésnek nevezzük a nem-hivő emberek összes álláspontjait, akkor a kiindulópontja a kezdeti kétségbeesés. Az egzisztencializmus nem annyira abban az értelemben atheista, mintha az Isten nemlétének kimutatásával töltené idejét. Sőt azt mondja: az sem változtatna semmit a helyzeten, ha lenne Isten; ez a mi felfogásunk. Nem mintha azt hinnők, hogy van Isten, hanem mert ugy gondoljuk, nem az a kérdés lényege, hogy létezik-e, vagy nem; az embernek ujra meg kell találnia önmagát és bele kell törődni, hogy önmagától semmi, még egy cáfolhatatlan Isten-bizonyiték sem tudja megmenteni.

Összefoglalás

Ebben az értelemben az egzisztencializmus optimista-tan, a cselekvést hirdeti és a keresztények rosszhiszemüséggel csak azért mondhatják, hogy kétségbeesettek vagyunk, mert saját kétségbeesésüket összetévesztik a miénkkel.

OSWALD SPENGLER
(1880-1936)

Az Irracionalista "életfilozófia" egyik történetfilozófiai képviselője. Felfogása szerint a történelem nem egységes folyamat, hanem a különböző kulturák (az egyiptomi, az antik, az arab és a nyugati-fauszti) önálló élete. Minden kultúrának saját lelkisége van, s életfolyamata olyan, mint az élő szervezeté. Megvan a maga ifjukora, érett- és öregkora, majd bekövetkezik a lélek teremtő erejének kimerülése a civilizáció korszakában és végül a kultura elhal. Spengler felfogása szerint a természettudományos megismerés, okság és törvényszerüség felfogása a történelem vonatkozásában nem érvényesithető. A történelem tanulmányozásának célja az összehasonlitó morfológia, amely a különböző kulturák analog jelenségeit vizsgálja. A történetirás módszere igy az analógia.

Főbb müvei: Nyugat alkonya (1918 és 1920), Ember és technika (1931).

A közölt részletek a Nyugat Alkonya c. müvéből valók. Megjelentek a Polgári történetfilozófia III. kötete ELTE szöveggyüjteményben, Tankönyvkiadó, 1965.

Oswald Spengler:

A NYUGAT ALKONYA

A civilizációk élete

Munkánkban elsőként teszünk kisérletet arra, hogy előre meghatározzuk a történelem folyását. Feladatunk, hogy egy kulturának mégpedig annak, amely ma planétánkon egyedül nevezhető majdnem kiteljesedettnek, vagyis a nyugat-európai-amerikai kulturának felvázoljuk még be nem következett fejlődési szakaszait.

Nem kétséges, hogy a mai napig senki sem gondolt egy ilyen hatalmas jelentőségü feladat megoldásának a lehetőségére, vagy ha igen, akkor vagy nem ismerte fel a megoldáshoz szükséges módszereket, vagy pedig képtelen volt ezeket a módszereket kellőképpen alkalmazni.

Létezik-e történelmi logika? A sok különálló és kiszámithatatlan eseményen tul van-e az emberiség történelmének - hogy igy mondjuk - metafizikai szerkezete, amely lényegében független a szembeötlő, nyilvánvaló felületi szellempolitikai jelenségektől? Van-e valami, ami ezeket a másodrendü valóságokat, a felületi jelenségeket előidézi?

Régtől fogva akadnak olyanok, akik tisztában vannak azzal, hogy a világtörténelem megjelenési formái nem végtelenül sokfélék és hogy a korok, korszakok, helyzetek és személyek tipusai ismételten visszatérnek. Napoleon történelmi szerepét gyakorlatilag senki sem tanulmányozta anélkül, hogy időnként egy-egy pillantást vetett volna Caesar és Nagy Sándor életére, látni fogjuk, hogy a két összehasonlitás közül az első alaktani szempontból elfogadhatatlan, a második azonban teljesen helytálló. Maga Napóleon felismerte, hogy helyzete sokban hasonlit Nagy Sándoréhoz. A Konvent, miközben Angliára gondolt,Karthágóról szónokolt és a jakobinusok rómaiaknak nevezték magukat. A történészek több-kevesebb joggal Firenzét Athénhez, Buddhát Krisztushoz, az őskereszténységet a modern szocializmushoz, Caesar korának római nagytőkéseit a yankeekhez hasonlitották. Petrarca, az első szenvedélyes régész - a régészet maga annak az érzésnek a kifejezése, hogy a történelem megismétli önmagát - önmagáról beszélve Ciceróra gondolt; nemrégiben pedig Cecil Rhodes, az Angol Dél-Afrika megalapitója - akik a római császárok antik életrajzát a maga számára rendelt forditásokban gyüjtötte könyvtárában - önmagát Hadrianushoz hasonlitotta. XII. Károly svéd király vesztét az okozta, hogy ifjukorától kezdve Curtius Rufusnak Nagy Sándorról irt életrajzát hordozta a zsebében és hogy mindenben ezt a nagy hőditót akarta utánozni.

Nagy Frigyes különböző politikai emlékirataiban, mint például az

1738-ban irt "Considéraions"-ban, a legnagyobb biztonsággal végez összehasonlitásokat valahányszor meg akarja világitani korának világpolitikai helyzetét; igy például a franciákat II. Fülöp makedónjaihoz és a németeket a régi görögökhöz hasonlitja, "Elzász-Lotharingia, Németország termopylei szorosa, már Fülöp kezében van", irja s Frigyes ezzel az összehasonlitással Fleury biboros politikájának az elevenére tapitott. Ugyanebben a müvében a szerző a Habsburg és Bourbon uralkodóházak politikáját Antonius és Octavianus proskripcióihoz hasonlitja.

Mindez azonban önkényes és töredékes munka volt és nagy általánosságban pillanatnyi költői hevület vagy szellemességre való törekvést fejezett ki, nem pedig a történelmi folyamatosság mély átérzését.

Vajon a világtörténelem nagy eseményei nem olyan formában jelentkeznek, hogy abból az értő szem minden alkalommal levonhatja a szükséges következtetéseket? És ha igen, akkor hol van a következtetések határa? Mivel az emberi történelem nem más, mint hatalmas életfolyamatok összessége, amelyeket a nyelv, a gondolat vagy a cselekedet, önkénytelenül mint valami egyéni vagy ént, "antik világ", "kinai kultura", "modern civilizáció", néven magasabbrendü egyénekként kezel, vajon lehetséges-e még a mi életünkben megtalálni azokat a lépcsőfokokat, amelyeken az emberiségnek a jövőben fel kell kapaszkodnia, anélkül, hogy közülük egyet is kihagyhatna, vagy a sorrendet megváltoztathatná? Vajon az olyan alapvető és minden szerves lényre jellemző fogalmak, mint születés, halál, ifjuság, vénség, élettartam, a történelemben is olyan nagy jelentőségüek, mint a biológiai életben, csak éppen még senki sem állapitotta meg a törvényeiket? Röviden vajon mindaz, ami a történelemmel kapcsolatos, nem általános, élettani ősformákat fejez-e ki?

A nyugati világ hanyatlása, ami elsősorban helyi vonatkozásu és időben korlátozott jelenség - ugyanugy, mint az a hasonló jelenségeket mutató hanyatlás, amin az antik világ ment keresztül -, mint látni fogjuk filozófiai téma is, amely - ha jelentőségét teljes nagyságában felismerjük - a lét minden nagy kérdését magában foglalja.

Ha meg akarjuk állapitani, hogy a nyugati kultura milyen körülmények között fogja végzetét betölteni, akkor először meg kell vizsgálnunk azt, hogy mi a kultura, milyen kapcsolatban áll a látható történelemmel, az élettel, a lélekkel, a természettel és a szellemmel; meg kell vizsgálnunk, hogy a kultura milyen formában mutatkozik meg és végül, hogy ezek a formák - mint pl. népek, nyelvek és korok, csaták és gondolatok, államok és istenségek, müvészetek, nagy emberek és fontos események - mennyiben jelképes jelentésüek és vajon jelképekként kezelendők-e.

Az élettelen testek felismerésére a matematika törvényei nyujtanak módot. Az élő testek felismerését az analógia teszi lehetővé. Ennek segitségével megkülönböztethetjük egymástól a világ polárisságát és időszakosságát.

Ugyanebbe a kategóriába sorolhatjuk az analógiák nagy mesterének, Ranke-nak az összehasonlitásait, Kiakszarász és I. Henrik jellemének ha-

sonlóságáról vagy a kimérek és a magyarok betöréseinek közös vonatkozásairól szóló elméleti alaktani szempontból jelentéktelenek. Nem sokkal többet ér Ranke-nak az a gyakran emlegetett kisérlete, amelyet a görög városállamok és a renaissance köztársaságok összehasonlitására tett; mélyebb, bár csak véletlenül helytálló, Alkibiádész és Napóleon összehasonlitása. Ranke - mint oly sok más történész - analógiái a plutarchoszi, vagyis a népszerü romantikus izlés követel, énein alapulnak: lényegében csak a világtörténelem szinpadának egymáshoz hasonló jeleneteit veszik figyelembe és összehasonlitásaik során nem alkalmazzák a matematikus szigorát, aki a laikusok szemében egymástól teljesen különböző két csoport belső rokonságát differenciálegyenletek alapján ismeri fel.

Könnyü megállapitani, hogy a történelmi képek párositását a pillanatnyi hangulat diktálja, nem pedig egy eszme vagy a szükségesség érzése. Az összehasonlitásoknak, különösen manapság, se szeri se száma, de e munka tervszerütlenül, az összefüggések megvizsgálása nélkül folyik. Ha pedig az összehasonlitás egyes esetekben mély és még kivizsgálandó értelemben helyesnek bizonyul, akkor ezt a szerencsének, vagy ritkább esetben az ösztönnek taulajdonitjuk, de sohasem keressük mögötte az átfogó alapelvet. Még soha senki sem gondolt arra, hogy ezzel kapcsolatban egy módszert dolgozzon ki. Még halványan sem ötlött fel senkiben a gondolat, hogy itt ebben a kérdésben, rejlik az egyetlen kiindulópont, amelynek segitségével esetleg megoldhatjuk a történelem problémáját.

Az összehasonlitások a történelmi gondolkodás kincsestárává válhatnak, aminek révén meghatározhatjuk a történelem organikus jellegét. Az összehasonlitások technikáját egy mindent átfogó gondolat befolyása alatt kellene megvizsgálnunk és azt feltétel nélküli szükségességgé, logikai mestermüvé kellene kifejlesztenünk. Az összehasonlitások mostanáig nem sok szerencsével jártak, mert - lévén a hangulat és izlés szülöttei - a történészt nem késztették arra az erőfeszitésre, hogy a történelemben mélyen beletekintsen és a történelem formális nyelvében és annak elemzésében a történészet legjelentősebb és legközvetlenebb, ma még meg nem értett és éppen ezért meg nem oldott feladatát lássa. Az összehasonlitások egy része teljesen felszines volt, igy például egyes történészek Caesart a római hivatalos lap megalapitójának nevezték, mások - és ez még nagyobb hiba - az antik világ néhány rendkivül bonyolult és számunkra teljesen idegen jelenségét modern életünk divatos kifejezéseivel, mint szocializmus, impresszionizmus, kapitalizmus, klerikalizmus, illették. Más összehasonlitások viszont teljesen hamisak és majdnem nevetségesek voltak, mint például a jakobinus klubok Brutus imádata, azé a milliomos és uzsorás Brutusé, aki - mint az oligarchikus alkotmány ideológusa - a patricius szenátorok tapsai között, leszurta a demokrácia védnökét.

A Nyugat hanyatlása ebből a szempontból tekintve a civilizáció problémájával egyenlő. Minden magasabbrendü történetirás egyik alapvető kérdésével állunk itt szemben. Mit jelent a civilizáció, hogyha azt egy kultura szerves és logikus következményének, beteljesülésének és végső kimenetének tekintjük?

Mert minden kulturának megvan a maga civilizációja. Ezuttal történik először, hogy ezt a két szót, amely mostanáig csak egy felette bizonytalan, etikai jellegü megkülönböztetést jelölt, időszaki értelemben használjuk egy szigoruan meghatározott és szükséges, szerves egymásra következés kifejezésére. A civilizáció a kulturának az elkerülhetetlen végzete. A civilizációk egy magasabbrendü embercsoport által elérhető legvégső és legmesterségesebb állapot bekövetkezését jelentik. A civilizáció maga a vég, amely ugy következik a kulturára, mint a beteljesülés a kialakulásra, a halál az életre, a megmerevedés a fejlődésre, vagy ahogy a szellemi elaggás és a kőből épült és megkövesedő világváros következik a vidéki életre és a dór vagy gót müvészetben megnyilvánuló lelki gyermekségre. A civilizáció maga a kikerülhetetlen vég, amit egy belső szükségszerüség következtében eddig minden kultura elért.

Csak ennek az elgondolásnak az alapján érthetjük meg az ókori római világot, mint a görög utódját. Csak igy derülhet fény a késői ókór titkaira és annak minden mély rejtelmére. Mert mit jelent az, hogy a rómaiak barbárok voltak - azt a tényt csak üres érvekkel lehet kétségbevonni -, barbárok, akik nemhogy egy nagy fejlődésnek voltak az előfutárai, hanem éppen ellenkezőleg, egy nagy fejlődésnek a végét jelentették? A római, ez a lelketlen, a filozófiát nem értő, müvészietlen, fajára egészen a kegyetlenségig büszke, kiméletlenül csak gyakorlati eredményekre törő nép, féluton áll a görög kultura és a semmi között. A rómaiaknak a gyakorlati kérdésekre összpontosuló képzelőereje - a rómaiak vallási törvényei az istenek és az emberek viszonyát ugy szabályozták, mint a magánemberek viszonyait, ugyanakkor vallásuk egyetlen eredeti legendát sem tartalmazott - olyan jellemvonás, amilyennek Athénban egyáltalában nem találkozunk. Görög lélek és római értelem: ennyi az egész. Ugyanez a különbség a kultura és a civilizáció között! És ez a megállapitás nemcsak az ókorra vonatkozik. Más korokban is ujra meg ujra jelentkezik az erőteljes szellemü, legkevésbé sem metafizikus embertipus. Ennek a tipusnak a kezében van minden egyes késői kor szellemi és anyagi sorsa. Ez az embertipus teremtette meg a babiloni, egyiptomi, indus, kinai és római imperializmust. A buddhizmus, sztoicizmus és szocializmus ezekben a korszakokban bontakozott ki végső formájában és vált olyan világfelfogássá, amely képes arra, hogy egy kialvás előtt álló embercsoportot még egyszer teljes létében felrázzon és át-

alakitson. A tiszta civilizció, mint történelmi folyamat szervetlenné vált, és kihalt formák fokozatos visszafejlődéséből áll.

A kultura átalakulása civilizációvá azonban az ókorban a negyedik, a nyugati világban a tizenkilencedik században következett be. Ezt az átalakulást követően a nagy szellemi elhatározások többé nem az "egész világban" születnek, - mint ahogy az ofikus mozgalom vagy a reformáció idején történt, amikor tulajdonképpen egyetlen falu magatartása sem volt teljesen jelentéktelen - hanem három vagy négy világvárosban, amelyek a történelem egész lényegét magukba szivták és amelyekhez viszonyitva egy kulturának az egész birodalma egy tartomány rangjára süllyedt. Ennek a tartománynak az az egyetlen feladata, hogy a világvárost és benne a magasabbrendü emberesoport maradványait élelemmel lássa el. Világváros és vidék - a civilizációk e két alapfogalmának felismerése a történelem teljesen uj formai problémáinak felvetéséhez vezet, amelyekkel mi, a mai nemzedék, éppen most kerülünk szembe anélkül, hogy a jelentőségüket ezideig akárcsak a legkisebb mértékben is felismertük volna. A világ helyét átveszi a város, egy pont, amelyben egy hatalmas országnak az egész élete zsufolódik össze, miközben az ország más részei lassan kiszáradnak; egy szingazdag, a röggel egybenőtt nép helyét egy uj nomád vette át, egy élősdi, a nagyváros lakója, a hagyományokat nem ismerő, formátlanul hullámzó tömegekben fellépő, gyakorlati szellemü ember tiszta tipusa, aki vallástalan, kietlen parasztsággal (és annak legnagyszerübb formájával, a vidéki nemességgel) szemben mélységes ellenérzéssel viseltetik; - mit jelent ez a hatalmas lépés a szervetlen állapot, a vég felé? Anglia és Franciaország már megtették ezt a lépést, Németország a legjobb uton van, hogy kövesse őket. Szirakuza, Athén és Alexandria után Róma következett. Madrid, Párizs, London után Berlin és New York van soron. Egész országokra az elvidékiesedés vár, hacsak nem fekszenek egy-egy ilyen város fénysugarának ható körében, mint annak idején Kréta és Makedónia vagy a modern korban a skandináv Észak.

Valaha egy korszak gondolatának a megfogalmazásáért folytatott küzdelem a kultuszok vagy dogmák bélyegét viselő metafizikai világproblémák porondján zajlott le egyrészről a parasztságnak a röghöz ragaszkodó szelleme (amit a nemesség és a papság is képviselt), másrészről a korai dór vagy korai gót korszakok régi kis hires városainak "világi" patricius szellemisége között. Ilyen volt a dionüzoszi vallás ügyében folyó küzdelem - például a sziküoni Kleiszthenosz zsarnokságának idején - vagy a reformáció körüli küzdelem a német birodalmi városokban és a hugenotta - háborukban. De miként ezek a városok végül is legyőzték a vidéket - mind Parmenidész, mind Descartes toszta városi világfelfogást vall - ugy a világváros is végül le fogja győzni a városokat. Ez a szellemi folyamat minden késői korszakra, igy a jóni vagy a barokk korra egyformán jellemző. Ma éppen ugy, mint a hellénizmus idején, amelynek küszöbén egy mesterséges, tehát az ország tól idegen nagyvárosnak, Alexandriának az alapitása áll, ezek a kulturvárosok - mint Firenze, Nürnberg, Salamanos, Brügge, Prága - már vidéki

városok állapotába süllyedtek le, vagyis reménytelen belső ellenállást fejtenek ki a világvárosok szelleme ellen. A viláváros a "haza" helyett kozmopolitizmust, a fokozatosan kialakult és az ősöktől ránk maradt szokások tisztelete helyett hüvös tárgyilagosságot, az állam helyett "társadalmat", a szerzett jogok helyett természetes jogot jelent. A pénz mint szervetlen elvont tényező, amely a termőföldtől és az ősi életmódtól teljesen elszakadt - ez a rómaiak egyetlen előnye a görögökkel szemben. A rómaiak óta a nemes világfelfogás egyben pénzkérdés is. A vagyont nem Khrüzioppo görög sztoicizmusa, hanem Cato és Seneca késői római sztoicizmusa tartja alapfeltételnek. Nem a XVIII. század, hanem a XX. század erkölcstana az, amely valahányszor tul akar lépni a hivatásos - és jövedelmező - agitáción és valóságos cselekedetté akar átalakulni, mindannyiszor milliomosok magánügyévé válik. A világvároshoz nem egy nép, hanem egy tömeg tartozik. A világváros értetlensége mindenféle hagyománnyal szemben, ami arra készteti, hogy a kultura ellen forduljon (vagyis a nemesség, az egyház, a kiváltságok, az uralkodóházak, a müvészetben a konvenciók, a tudományban a megismerés határának tudomásul vétele ellen küzdjön); a világvárosnak a paraszti bölcsességet messze tulszárnyaló éles és merész intelligenciája és teljesen uj értelemben vett naturalizmusa, amely Szokratészen és Rousseau-n tul, messze az ősi multba visszamenően, minden szexuális és társadalmi jelenséget ősemberi ösztönökkel és állapotokkal magyaráz; a panem et circenses, amit ma a bérharc és a stádium helyettesit, mindez egy véglegesen lezárt multat jelöl és azt bizonyitja, hogy az emberi életnek egy teljesen uj, vidéki élettől idegen, késői és jövő nélküli, de elkerülhetetlen formája alakul ki.

Ez az, amit látnunk kell, mégpedig nem a pártember, az ideológus, a korszellemnek hódoló erkölcstanitó szemével, vagyis valamilyen "álláspont" szemszögéből nézve, hanem az időtlenség magaslatáról letekintve, szemünket évezredek történelmi formáira szegezve. Ha igy cselekszünk, akkor megérthetjük korunk nagy válságait (...).

Mert látni fogjuk, hogy ettől a pillanattól fogva minden világnézeti, politikai, müvészeti, tudományos és érzelmi összeütközés ennek és egy nagy ellentétnek a bélyegét viselte. Mi különbözteti meg a holnap civilizált politikáját a tegnap kulturált politikájától ? Az őskorban a retorika, a nyugati világban az ujságirás, méghozzá mindkettő annak az elvont fogalomnak az uralma alatt, ami a civilizációban a hatalmat jelenti, vagyis a pénz szolgálatában. A pénz szelleme az, ami a népek életének történelmi formáit észrevétlenül átitatja, gyakran anélkül, hogy ezeken valamit is változtatna vagy őket lerombolná. A római államforma Scipio Africanustól Augustusig semmit sem fejlődött - igy van ez, még akkor is, ha nem szivesen vesszük tudomásul. A nagy politikai pártok már csak látszólag állnak a nagy események középpontjában. A valóságban néhány rendkivül éleseszü ember - akinek neve nem is a legismertebbek közül való - dönt minden kérdésben, mig a másodrendü politikusok, szónokok és néptribunok, képviselők és ujságirók, vagyis mindazok, akiket a vidéki szempontok képviseletére választottak, ma

már csak arra jók, hogy a tömegek számára fenntartsák a népi önrendelkezés látszatát. Hogyan állunk a művészettel vagy a filozófiával? A platói és kanti idők ideáljai általában csak egy magasabbrendü embercsoportra vonatkoztak; a hellénizmus és a mai kor eszményképei, igy elsősorban a szocializmus és a vele lélekben rokon darwinizmus, amit a létért való harc gondolata, a faji kiválasztódás Goethetől oly idegen képletei jellemeznek és Ibsennek, Strindbergernek és Shawnak a szocializmussal szintén rokon nő- és házasság problémái; egy anarchikus jellegü érzékiség impresszionista hajlamai; a modern vágyaknak, ingereknek és szenvedéseknek ez a széles skálája, amit Baudelaire lirája és Wagner zenéje fejez ki a leghivebben, mindez nem a falusi, vagy - szélesebb értelemben véve - a természetes ember világfelfogását jellemzi, hanem kizárólag a világvárosi agy-ember szolgálatára hivatott. Minél kisebb a város, annál kevésbé érti a modern müvészetet és a modern zenét. A kulturához testgyakorlás, lovagi torna, az agonális tevékenység tartozik. Ebben a tekintetben is nagy a különbség a görög plasztra és a római sirkusz között. A müvészet maga is a müértők és mügyüjtők rendkivül müvelt közönsége előtt lejátszódó sporteseménnyé alakul át - ez a l'art pour l'art - igazi jelentése - legyen a fülsértő hangtömegek zengése vagy a harmónikus akadályok legyőzése, vagy egy-egy festészeti probléma "megoldása". Egy olyan tárgyilagos bölcselet alakul ki, amely megmosolyogja a metafizikai okoskodást; egy olyan uj irodalom jelentkezik, amely a nagyváros lakóinak mind értelmi, mind izlésbeli, mind neuratikus szempontból nélkülözhetetlen szükséglet, a vidéki ember szemével nézve azonban érthetetlen és gyülöletes. Az alexandriai költészet vagy a plen sir festészet a "nép" számára mit sem jelent. Az átmenetet - az ókor végén, éppenugy, mint ma, a csak ezekre a korokra jellemző botrányok sorozata jelzi. Az athéniek felháborodása Euripidész drámáinak hallatán és egy Appolodorosz forradalmi festészeti technikájának láttán, ma megismétlődik abban a lázongásban, amivel a nép Wagner, Manet, Ibsen és Nietzsche müvészetét fogadja.

A görögöket megérthetjük anélkül, hogy megismerkednénk gazdasági körülményeikkel. A rómaiakat csak gazdasági körülményeik tanulmányozása utján érthetjük meg. Az emberiség a kherones-i és a lipcsei csatákban harcolt utoljára egy eszme szolgálatában. Az első pun háboru és a szedáni csata történetének tanulmányozásakor azonban többé nem mellőzhetjük a gazdasági körülményeket. A rómaiak voltak az elsők, akik gyakorlati energiájukkal a rabszolgatartás rendszerét olyan nagyméretüvé fejlesztették, hogy az - sokak véleménye szerint - végül is uralma alá keritette az ókor gazdasági rendszerét, törvényhozását és életmódját, a rabszolgasággal párhuzamos szabad bérmunka belső értékét és méltóságát pedig lényegesen lecsökkentette. Ennek megfelelően a germán és nem a román népek voltak az elsők, amelyek Nyugat-Európában és Amerikában a gőzgépből az országok külsejét tökéletesen átalakitó nagyipart fejlesztettek. Lehetetlen nem észre vennünk e két népcsoport, a római és germán szoros kapcsolatát a

sztoicizmussal és a szocializmussal. Az ókorban elsőnek a C. Flamanius által meghirdetett és a Mariusban először testet öltött cézárizmus ismerkedett meg a pénz nagyszerűségével. Ha ez nem igy lett volna, akkor sem Caesart, sem a római civilizációt nem lehetne megérteni. Minden görög egyfajta Don Quijote és minden római egyfajta Sancho Panza: más tulajdonságaik ehhez viszonyitva jelentéktelenek.

JACQUES MARITAIN
(1882-)

A modern katolikus filozófia egyik neves képviselője. Jelenleg az Egyesült Államokban él, egyetemi tanár.

Elsősorban társadalmi nézetei váltak ismertté. Természetesen a világot és az embert is isten teremtményének tartja és az a véleménye, hogy az égető társadalmi problémákat is csak az istenhez való fordulás révén, az evangéliumi tanitások megvalósitásával lehet megoldani.

A kapitalizmust kritizálja. Kritikája azonban csak a gyakorlati, megvalósult kapitalizmusra és nem az "ideális" kapitalizmusra vonatkozik és határozottan marxizmus ellenes. Abból indul ki, hogy a kapitalista gazdaság amennyiben a magántulajdonon, az egyéni kezdeményezésen alapszik jó. Megvalósulásában azonban rossz, mivel a pénz, a dolgok és a hasznos javak elsőbbségét élveznek az emberrel szemben. Forradalomra, a világ átalakitására van szükség. A vallás szellemében végrehajtott átalakitás az egyetlen és igazán forradalmi forradalom, mert nem a rossz kapitalizmust (a hasznos dolgok és javak elsőbbségét) viszi tovább, mint a kommunisták, hanem a sziveket akarja átalakitani, a kulturát akarja istenivé tenni, hogy az ember isten munkatársa legyen.

Fő művei: "Szent Tamás", "A szellem primátusa", "Vallás és kultura", "Az evilági rendről és a szabadságról", "Rövid értekezés a létről és a létezőről", "Az ember és az állam", "Egy történelembölcseletért".

A közölt részletet a "Gesellschaftserdnung und Freiheit" ("A társadalmi rendszer és a szabadság") c. könyvből vettük át. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936.

Jacques Maritain:

A KERESZTÉNYEK EVILÁGI KÜLDETÉSE

Éppen most nagy jelentőségü történelmi eseményt élünk át: a keresztény diaszpóra, azaz a kereszténveknek a nemzetek között szétszórva élő közössége, röviden a "laikus" keresztények összessége kezdi kialakitani magában saját kulturális küldetésének, és a szociális univerzum realitásának kifejezett, megfontolt és határozott tudatát. És abban a pillanatban, amikor az egyház (miután legyőzte a XIX. század első felének válságait, amikor is az életért és a szabadságért küzdött) ismét érvényesülni hagyja a keresztény megismerőképességet, ez az uj tudat egyaránt hat mind a kapitalista, mind pedig a kommunista naturalizmus ellen, mely utóbbi csak az előbbi következménye. Ha a vallásos gondolat XIX. századbeli buzgó, de nem egységes fáradozásaira és azokra a hátrányokra gondolunk, amelyek miatt azért szenvedett, mert hiányzott az eléggé magasrendü filozófiai és teológiai ihlete, továbbá ha eszünkbe idézzük azokat a nagyszerü igazságokat, amelyeket ennek ellenére is képes volt megállapitani, akkor azt kell hinnünk, hogy a mi korunkra váró feladatok egyike abban fog állni, hogy egy Joseph de Maistre és egy Lamenais vizióit összebékitse annak a mély bölcsességnek a magasabbrendü egységében, amelynek hőse Aquinói Szent Tamás volt.

Nem a történelmi materializmus álláspontjából és a marxista feltevésekből (mint az értéktöbbletelmélet vagy a magántulajdon elvi elvetése) kiindulva kell a kapitalista gazdaságot kritika alá vonni, hanem az erkölcsi és szellemi értékek álláspontjáról, a személy szociális elsőbbsége nevében és kitartva amellett, hogy az emberi élet az önrendelkezés igazi szabadságának megszerzésére irányul. Ebből a szempontból az a gazdaságtipus, amelyre a kapitalista rendszer visszavezethető, mint absztrakt elv vagy eszmei séma nem alapelvileg - mint Marx hitte - hanem ténylegesen, éspedig nemcsak eszmei mechanizmusában, hanem történelmi szellemében és ennek az emberi élet strukturájában való konkrét megtestesülésében is törvénytelenül van a pénz gyümölcsözőképességnek természetellenes alapelvével összekapcsolva. A pénzt egyszerü életfenntartási eszköz helyett, amely az élő szervezet anyagi, a termelő vállalat ellátását és fenntartását szolgálja, élő szervezetnek tekintik, a vállalatot pedig emberi munkaerőivel a létfenntartási eszközöknek és a vállalkozás eszközének: és mindezt ugy, hogy a nyereségek már nem a pénz által alimentált vállalkozás normális gyümölcsei, hanem a vállalkozás által alimentált pénz normális gyümölcsei. Az értékek felcserélése, amelynek első következménye az, hogy az oszta-

lék jogai megelőzik a bér jogait és az egész gazdaság mint legfontosabb szabálynak a pénzjegy és a pénzlikviditás törvényének van alárendelve és végül a dolog - "a hasznos javak" - elsőbbséget élvez az emberrel szemben.[14]

Avégből, hogy egy ilyen gazdaság fölött kritikát gyakoroljon, a keresztény Isten leányához fellebbez, Isten olyan leányához, amelynek fogalmát mindenféle naturalista rendszer kizárja, amelynek erejét azonban a materialista forradalmárok titokban mégis kihasználják: a szent igazságossághoz. A kereszténytnem kötelezi rendszer arra, hogy az igazságosság eszméjét titkolja, mint valamit, amit szégyell az ember; a keresztény az igazságosságot szabadon teljes fényében állithatja, benső ereje pedig önmagáért szól.

Ha egy józan értékelméletből indulunk ki, a munka és a tulajdon értékelméletből, abban az esetben a társasági szerződés mechanizmus jogilag is kielégitően megindokolja a vállalatba fektetett tőkék jövedelmét,[15] ebben az értelemben, mint már mondottuk, a kapitalista gazdaság olyan eszmei tipusra nyulik vissza, amely önmagába nem elvetendő. A konkrét valóságban azonban egy természetellenes gazdaságról van szó: ha egyszer a társasági szerződés kölcsönszerződés, az uzsora pedig a polgári világ középpontja, akkor miért ne zsákmányolja ki az embert utolsó csepp véréig? Az energiát, amely a gazdasági életet mozgatja és fenntartja lépésről-lépésre megrontotta egy főbün, minden bizonnyal nem olyan bün, amely az egyén lelkének halálát okozza, az egyén lelkének, akinek ezen a világon élnie kell és gépezetét hasznot hajtóvá kell tennie, mégis olyan bün, amely a szociális szervezet evilági halálát okozza, nevezetesen a földi meggazdagodás kultusza, amely az állam formáját meghatározta. A kapitalizmus szelleme valójában a tevékeny és találékony erők, az emberi dinamizmus és az egyéni iniciativa kibontatkoztatásának szelleme, egyben azonban olyan szellem is, amely a szegénységet és a szegényeket megveti. A szegény számára csak mint szerszám és nem mint személy létezik? ha éppen abban az időben, amely "Az emberi jogok deklarációját" követte, eltürték erőinek szélső határáig való kizsákmányolását és megaláztatását, később pedig azzal foglalkoztak, hogy helyzetén javitsanak és felemeljék, ez egyes egyedül abból a felismerésből történt igy, hogy a szerszám másként veszélyes lehet és ezenkivül hasznot hajtóbb is, ha jó állapotban van és erkölccsel felruházva birtokolják. Ebben a rendben egyébként a gazdag is csak ugy létezik, mint fogyasztó, vagy has, és nem mint személy, és egy ilyen világ tragédiája, hogy az embernek ahhoz, hogy egy uzsorás gazdaság monstrumát fenntartsa és kifejlessze, szükségszerüen arra kell törekednie, hogy minden embert fogyasztóvá, vagyis gazdaggá tegyen. Ha azonban már nem lesz több szegény, nem lesz több szerszám, ez az egész gazdaság stagnál és meghal. Igen, meg is

---

[14] Religion et Culture, pp. 88-99.

[15] Vö. Sum.theol., I-II. 78., 2., ad 5.

hal, amint napjainkban is láthatjuk már akkor, amikor nincs elegendő fogyasztó a szerszámok foglalkoztatására.

A kapitalizmus tulajdonképpeni szelleme a föld merész és bátor meghódításának szelleme, olyan szellem amely mindent az anyagi javak szent tömegének végtelen növelése érdekében igáz le. Mint minden más történelmi esemény, jót és rosszat, fényt és árnyékot egyaránt létrehoz, a mi időnkben azonban már csak árnyékos oldalával fordul a világ felé.

Iam Iudicatus est. A keresztény lelkiismeretének tehát tulajdonképpen nincs más teendője, mint hogy ezt az itéletet ad acta tegye. Ám legyenek mások, akik a négy évszázados fáradozásnak és szenvedésnek, szépségnek, hősiességnek és büntetteknek ezt a holttetemét beszédekkel, konferenciákkal, háborukkal, tüzijátékokkal és vörös zászlókkal eltemetik! A keresztény lelkiismeret ismeri ennek a szinjátéknak minden szomoruságát és az élet felé fordul.

De vajon nem jön-e már későn el az uj tudat, amelyről beszélünk? Ha a keresztény gondolkodás, amely spekulativ és gyakorlati bölcsességét szabadon és határozottan érvényesiti, vajon adományait nem olyan világ kapja-e, amely már teljesen erőtlen ahhoz, hogy elfogadja őket? Vajon nem puszta plátói vigasz nyujtása végett cselekszünk-e olyan emberekként, akik csak azt tudják hogyan alakulhattak volna a dolgok?

Lehet, hogy a mai világ számitásai tulságosan elnagyoltak és hogy minden rosszul fog végződni, De egy világ vége még nem az egész világ vége. Nem tudhatjuk, hogy milyen idő számára dolgozunk. Ha igaz is volna, hogy egy keresztény ujjászületés tulságosan későn jön egy olyan világban, amely Luther, Descartes és Rousseau örököse, még mindig tulságosan korán jönne a kultura egy más korszaka szempontjából. Még ha a mai világ réges-régen el is süllyedt a semmiben, az idő akkor sem áll. Minden esetre tény azonban, hogy az embernek szabadsága révén nagyobb és titokzatosabb része van a történelemben, mint ahogyan hiszi és bizonyos értelemben minden tőle függ. Végül pedig, feltéve azt az esetet, hogy a keresztényeknek a mai világ érdekében való fáradozásai a profán vagy mulandó rendben meg is hiusulnak, akkor sem fognak minden ellenállás ellenére sem meghiusulni az evilláginak (mint a szellemi eszközének vagy szerszámának) rendjében, annak a szellemi kereszténységnek a rendjében, amely "éppen elégséges testtel rendelkezik ahhoz, hogy lelkét testével összekötve tartsa" és amely mindig felül fog maradni azokon a durva eszközökön, amelyeket szembeállitanak vele. Transiens per medium illorum, ibat...

Az az átalakulás, amelyet remélnünk kell, sokkal döntőbb jelentőségü forradalom, mint az, amellyel a forradalmi irodalom kérkedik, mert a kommunista forradalom olyan válság, amely által a mindenekelőtt a földi javak élvezésére és az anyag elsőbbségére beállitott állami rend eléri logikus megoldását és a kapitalista világ rendetlenségének alapvető elvei csak eltulzottak benne, de nem változnak meg. A kereszténveknél ezzel szemben arról van szó, hogy ezeket az alapvető elveket, állami rendünk alapvető irányát megváltoztassák. Végső fokon a világ átalakitása a célunk. Márpe-

dig világos, hogy ebből a műből valami belekerül a történelembe, amennyiben az Isten a főhatóok, az emberek pedig - akár fellázadnak, akár helyeselnek - az ő eszközei.

A probléma, amelyre most figyelmünket összpontositanunk kell, amennyiben gyermekei, nem pedig rabszolgák módján akarunk Isten eszközei lenni: az alkalmazandó eszközök megtisztitása. Az eszközök háromféle, egymással összemérhetetlen rendjét kell ennek során megkülönböztetnünk, amelyek mindegyikének megvan a maga saját törvénye; ezek: a durva evilági eszközök, a szerényebb evilági eszközök és a szellemi eszközök, vagy némileg más osztályozás[16] szerint, amelyről a következő fejezetben lesz szó, a testi eszközök, a világra irányuló szellemi eszközök és tisztán szellemi eszközök. E rendek mindegyike a maga részét illetően alá van rendelve a keresztény etikának és a közöttük levő rangsor megváltozhatatlan. A szellemmel kezdődik minden; evilági, mulandó átalakulások forrása az időn tuliban van. Éppen a világ és az államok történelmére érvényesek Keresztelő Szt. János következő szavai: "A szeretet az, amely felé irányulni fogtok".

A kivánt átalakulások nagysága

Tekintettel arra, hogy a forradalom szót használtuk, hangsulyoznunk kell a különbséget ennek a szónak köznévként (egy forradalom, forradalmak) és tulajdonnévként való (a forradalom) használata között. A második esetben a forradalom szó egy egészen pontos meghatározott történelmi fogalom terhét viseli és az emberek azon csoportjának az örök része, akik a legbuzgóbban hirdetik az antropocentrikus humanizmus uralmát és akiknek legtipikusabb képviselői jelenleg a kommunisták. És pusztán maga az a tény, hogy az az ügy, amelyet a szó jelöl, ily módon objektiválódott, kényszerüen arra vezet, hogy a "forradalom", vagy a "forradalmi szellem" az értékről és a cselekvésről alkotott itélet prototipusává lesz. Világos (miként a Nouvelle Revue francaise" egy körkérdésére adott válaszok egyikének szerzője is 1932. decemberében kimutatta), hogy ebben az esetben akarva, nem akarva azoknak engedjük át a vezetést, akik a jelen pillanatban a forradalmi szellemnek azt a tiszta tipusát képviselik, amely a legfőbb értéknek számit.

Az, hogy a világ forradalmi periodusába lépett, tény, amelyet meg kell állapitanunk. Ezért arra kényszerülünk, hogy magunkról is azt mondjuk, hogy forradalmárok vagyunk, ha be akarjuk bizonyitani, hogy az ese-

---

[16] Az első osztályozás inkább az eszközöknek és az őket mozgató erőnek a viszonyán alapszik, mig a második az önmagukban szemlélt eszközök természetén. Dávid parittyája szerény eszköz volt ahhoz a szellemi erőhöz képest, amely felhasználta, önmagában pedig testi eszköz volt.

mények szinvonalán állunk és belátjuk azokat a "szubsztanciális" átalakitásoknak a szükségszerüségét, amelyek a specifikusan "humanisztikus-inhumánis" vonalán éppen jelenlegi állami rendünk alapelveit érintik.

De ezen alapelvek közül a legrejtettebbek és leghatásosabbak a szellemi rendhez tartoznak. A forradalom szó fogalma azoknak az elképzeléseknek a világában, amelyeket felidéz, a nagyszabásu, látható és hirtelen, az anyagi világra jellemző változtatásokat foglal magában. Ha azonban ezeknek az elképzeléseknek a gondolkodást és az emberi vágyakat affelé kellene terelniök, hogy a láthatót, a megfoghatót és a külsőségeset tekintsék a legfontosabbnak, és hogy a közvetlen eredmények és a durva evilági eszközök elsőbbségében higyjenek, abban az esetben durva csalás okaivá válnának. Az oroszországi Októberi Forradalom első oszlopai olyan értelmiségiek voltak, akik "szellemi forradalmat" akarva egy látható és megfogható, a modern szellem régi bajának katasztrófáját elleplező forradalmi átalakulás radikalizmusát a szellem radikális követelményeinek tekintették; tőlük aztán Lenin miután felhasználta őket, nagyon gyorsan megszabadult.

Péguy szavai szerint a szociális forradalom morális lesz, vagy egyáltalán nem lesz. Ha legelőbb nem ujitjuk meg saját szivünket - amit senki sem képes egyedül, önmagából kiindulva elvégezni - ez annyit jelent, hogy a legrombolóbb tevékenységre itéljük magunkat. És ha a mindenható szeretet valóban átalakitotta szinvünket, talán kiderülne, hogy a kivül elvégzendő munka ezzel félig már el is van végezve.

Mindez azt mutatja, hogy jobb ha az ember forradalmi szellemü, mintha "forradalmárnak" nevezi magát, különösen olyan időben, amikor a "forradalom" szó a közhelyek közhelyévé és olyan cimmé vált, amelyre az egész világ igényt tart. Ahhoz, hogy ettől a frazeológiától megszabaduljunk, hasznos volna talán az igazán "forradalmi bátorság". Mindenesetre tény azonban, hogy a "keresztény rend és a fennálló rendetlenség közötti törés" nem csak a gazdasági és politikai dolgokra, hanem az egész kulturára, a szellemi és az evilági közötti kapcsolatokra és magára arra a felfogásra is vonatkozik, amelyet az embernek itt a földön betöltendő feladatáról és ebben a vonatkozásban a világ történelméről is ki kell alakitanunk magunkban. Nem csak az emberi élet külső, látható rendjét érinti, hanem - mégpedig elsősorban - ennek a rendnek a szellemi alapelveit is; külsőleg, a látható és megfogható rendben kell megmutatkoznia. Elengedhetetlen feltétel azonban, hogy ez a törés legelőször azoknak az értelmében és szivében következzék be, akik Isten munkatársai kivánnak lenni a történelemben, továbbá, hogy ezt a törést egész mélységében átfogjuk.

A.J. TOYNBEE
(1889-)

Angol történész és történetfilozófus. Több főiskolán tanitott mint a történelem professzora. Az I. világháboru után a külügyminisztériumban tevékenykedett, több nemzetközi konferencián vett részt. Jelenleg az egyik londoni egyetem rektora. 1932 és 1952 között jelent meg tiz kötetes világtörténete "Study of History" cimmel. Történelemfilozófiája a társadalmi haladás fogalmát a "ciklusosság" elméletével helyettesiti. A világtörténelmet a "civilizációk összegének" tartja, minden civilizáció egyaránt átmegy a születés, a növekedés, a hanyatlás, a felbomlás és a pusztulás fázisán. A történelem mozgatóerőinek problémáját vizsgálva Toynbee az "isteni kinyilatkoztatást" tekinti a történelem értelmének, ennek elfogadását összeköti az "alkotó egyéniségek vagy az alkotó kisebbségek" kultuszával. Spenglertől eltérően azt bizonyitja, hogy a "nyugati civilizáció" a vallási gondolkodás alapjaira helyezkedve menthető meg.

A közölt részlet "Was heisst geschichtlich denken" cimen egy nyugatnémet történész kongresszuson elhangzott előadás publikációja. Instrut für europäische Geschichte. Mainz. Verträge N^{o} 28. Fr.Steiner Verlag GMGH - Wiesbaden 1960. Magyarul a Polgári történetfilozófia I. ELTE szöveggyüjteményben jelent meg. Tankönyvkiadó, 1964.

Arnold J. Toynbee:

MIT JELENT: TÖRTÉNELMIEN GONDOLKODNI?

(Institut für europäische Geschichte, Mainz. Verträge Nr. 28.
Franz Steiner Verlag GMGH-Wiesbaden, 1960)

A legnagyobb lépés, melyet generációink a fizikai természet kutatásában elért, annak az igazságnak a beigazolódása, hogy mi, a megfigyelők, teljes egészében ahhoz a rendszerhez tartozunk, melyet megfigyelni igyekszünk. Az időben és térben mozgó dolgok megfigyelésénél nem helyezkedhetünk olyan figyelőpontra, amely a négydimenziós világunkon kivül esik. A bolygók egyikének a felszinéhez vagyunk kötve és nem, egyáltalán nem lesz jobb figyelőpontunk, ha egy napon sikerül elérnünk a Holdat vagy a Marsot, vagy egy másik naprendszer bármelyik bolygóját, vagy akár egy másik tejutrendszert. Akkor is annak időnek és térnek körén belül leszünk, amellyel foglalkozunk.

Amint felfogjuk ezt a tényt, világossá válik számunkra, és még világosabbá lesz, ha nem a csillagok mozgását, hanem az emberi dolgok folyását próbáljuk megfigyelni. Itt válik nyilvánvalóvá, hogy az egész idő alatt mi magunk is a folyamatban vagyunk, melynek zajlását igyekszünk áttekinteni és felmérni. ... Ami egyszer megtörtént, az már.... változatlan marad. De mindig ujra másnak tünik számunkra, mert látási pozíciónk mindig változik. S ez a pozició az egyetlen, melyből a multra egyáltalán visszapillanthatunk.

Igy lehetséges, hogy az elmult kétszáz év alatt a Nyugat ujkori történészeinek minden uj generációja ujra irta a görög és római világ történelmét. A görög és római történelem tényei tökéletesen azok maradtak, amelyek mindig is voltak, és e tényekről való tudásunk sem változott ténylegesen. Korábbi ismereteink sértetlenül megmaradtak és mégha a régészek csodálatra méltó munkával épületeket, szobrokat és feliratokat tártak is fel, ezek a valóságban tudásunk bővitése szempontjából nem voltak jelentősek, mindenesetre nem elég jelentősek ahhoz, hogy a görög és római történelemről alkotott felfogásunk állandó változását megmagyarázzák. Hogy e kép számunkra másmilyennek tünik, nem indokolható azzal; hogy a történelmi tények vagy e tényekről alkotott ismereteink megváltoztak volna, hanem az ujkori megfigyelő ismételt álláspont változtatása magyarázza. A saját tapasztalatunk fénye az egyetlen multba vethető fénycsóvánk. Ez fogékonyá tesz bennünket az elmult helyzet bizonyos jelei iránt, mások iránt viszont vakká tesz. ...

A 19. században a görög és római történelem nyugati kutatói a görögök és rómaiak politikai életének alkotmányossága és a demokrácia jelen-

ségei iránt voltak fogékonyak; a XX. században követőik figyelmét a görög és római élet gazdasági aspektusa és a diktatura és bürokrácia megjelenése kötötte le, de mindig az, ami a történészhez saját korának tapasztalatai alapján közel állt. ...

Ime, itt a történész egyik első problémája. Nem nézheti az emberiség történelmét Isten szemével. Csak a mozgásban levő ember szemével vizsgálhatja, aki maga is közreműködik az emberiség szakadatlanul játszódó drámájában. Multra vetett pillantását saját jelenlegi kutatási helyzetének állandóan változó pozíciója határozza meg. Akárcsak a fizika, a történelem is alá van vetve a relativitás hatásának.

A történészeknek azonban még egy problémával kell megküzdeniük, és ez a fizikusoknál ugy látszik nincs. Felfogjuk, hogy azok a mérések, amelyeket a fizikus a tárgyakon, folyamatokon .... az élettelen kozmoszban végez, ... mérőműszerével együtt megközeliti a mérendő tárgyat, vagy eltávolodik tőle. ... A természettudósnak nincs kedve olyan érzelmi nehézségekkel küzdeni, hogy pártjára álljon-e az egyik extragalatikának a másikkal szemben, síkraszálljon egy bizonyos naprendszer, egy bizonyos molekula, atom, vagy elektron mellett vagy ellen. ... A történész viszont nem az élettelen természetet kutatja, hanem az emberi életmódokat... Nos az lehetetlen, hogy valaki egy másik emberről, legyen az élő vagy holt, ugy vélekedjék, hogy semmi érzelme ne legyen a másikkal kapcsolatosan, vagy ne itéljen felette. Vagy akarjuk őt vagy nem; - tényeskedéseit vagy helyesnek vagy hamisnak itéljük meg; létét röviden és tömören becsületesnek tartjuk vagy rossznak. Bevallhatjuk, hogy erkölcsi itéletünket kikapcsoljuk és érzéseinket elnyomjuk, amikor kortársaink történelmi kutatásait elővesszük, mégis azt kell hinnünk, hogy ha képesek vagyunk erre, magunkat csapjuk be. Érzések és itéletek jellemeznek minden emberek közötti viszonylatot. Nem irthatjuk ki őket.... és ez kisért az élő történész emberi tárgyhoz való viszonyában, mégha ez a tárgy holt, mégha évszázadok óta holt is.

Ennek a fonák igazságnak klasszikus példája Echnaton egyiptomi fáraó története, aki K.e. a 14. században élt.... Életének csaknem minden területén - az irodalomban, a művészetben és mindenekelőtt a vallás terén - forradalmár volt. Ezért már életében is hevesen vitatott alak volt; és amikor halála után ellenfelei kerültek hatalomra, kiöntötték gyűlöletüket, nevét kiszedték a feliratokból, emlékét is bemocskolták.... Ez a torzitás még Echnaton halála után mintegy 1600 évvel is tartotta magát. A krisztusi időszámitás harmadik évszázadában és ezután - az egyiptomiak elfelejtették a kulturát, különböző hagyományos irásmódjaikat és az olvasást. A fáraók egész történelme csaknem teljesen kiesett emlékezetükből és a következő 1600 éven át egyetlen ember sem volt a világon, aki tudta, hogy ez az ember, aki az egykor ünnepelt Echnaton volt, egyáltalán létezett is valaha. Aztán jött a 19. század, a Nyugat ujkori tudósai megfejtették a régi egyiptomiak irását; a 80-as években kiásták és nyilvánosságra hozták Echnaton levéltárát. Igy lett a tizenhat évszázadon át elfelejtett Echnaton ujra ismert, és amint ez megtörtént, feltünő személyisége az ujkori tudósokban szenve

délyes indulatokat ébresztett mellette, vagy ellene éppugy, mint egykori egyiptomi kortársaiban. Ez a példa - és ez csak egy az idézhető rengetegből - mutatja, hogy az érzelem és elfogultság problémája nem oldódik meg, automatikusan az idő mulásával. Nem lep meg bennünket, hogy olyan kiemelkedő személyiség, mint Franklin D. Roosevelt, még mindig szenvedélyes érzelmeket kelt, noha a hős, vagy elvetemült ember már tizennégy éve halott. ... Echnaton esete mutatja, hogy a történelemkutatók számára e probléma megvan, akármennyire távol is van időben és térben kutatásaiknak emberi tárgya.

Hogyan kell ez érzelmi részvételnek végére járni, mely mindig megjelenik bensőnkben, amint emberi dolgokat vizsgálunk, bármikor s bárhol történtek is azok? A kérdés megoldásának első lépése, hogy a vonzódást és az előítéleteket tudatunk fényébe emeljük, bevalljuk és olvasóinkat is tudatosítjuk róla, ha történelemkutatásaink eredményeit nyilvánosságra hozzuk. A történésznek fontos hivatásbeli kötelessége, hogy álláspontját, magatartását, érzéseit és inditóokait feltétlenül megalapozza, ne rejtse véka alá érzelmeit és olvasóival közölje: hogyan áll ennek az önelemzésnek a képe. "Tudja", szokták mondani, "milyen vallású nemzetiségü vagyok, melyik társadalmi réteghez tartozom. Meg tudom magam ítélni, természettől fogva engedékeny vagyok-e vagy kritikus, hiszékeny vagy szkeptikus, forradalmár, liberális, konzervativ vagy reakciós. Jegyezzétek meg, amit mondok: elfogulatlanul vizsgáljátok meg, ha tehetitek, öndiagnózisomat, és azután méltányoljátok történelemábrázolásomat, miközben személyem értékelését számításba veszitek. A történészek részéről ilyen felvilágositó közlés erényes tett volna és ráadásul szükséges is az olvasó számára. Ha mégis el tudja képzelni, hogy a vonzódás és az előítélet problémája ilyen egyszerüen kiküszöbölhető, akkor nyilván nagyon téved. Amennyire az ember képes arra, hogy magát elemezze, ugy kerülik el alapvető előítéleteit - és ezek azok, melyek az itéletet leginkább irányitják - a kutatást, minthogy éppen az előítéletek gyökereznek igen mélyen a tudatalattiban. És ha már az ember tudatalatti képessége, hogy saját szivének titkait kinyomozza, korlátozott, mennyivel kilátástalanabb az olvasó fáradozása, hogy a történész munkáját átvegye. Az együttérzés problémája ellen tehát okosan lehet küzdeni, mégsem lehet azt teljesen legyőzni.

Elfogultság és relativitás: már utjának elején e két áldz hátráltatóval találkozik a történész. És felmerül a harmadik probléma, mihelyt az önelemzésre gondolunk. Az önelemzés fogalma az emberi psziché megosztását tételezi fel. Az értelem és az akarat uralkodik a ház egyik részén, de nem az egészen. A lélek tudatalatti tartományaiban vannak rétegek, melyek, hogy uralmuk alá gyürjék ellenállnak az Én racionális és céltudatos fáradozásának és megkerülik azt. Éppen korunkban fogtak hozzá a pszichológusok a lélek e dacos rétegeinek a kutatásához. A pszichológia ez uj tudománya még gyermekcipőben jár. De már utalást ad arra, hogy a lélek tudatalatti része olyan "törvényeknek" engedelmeskedik, amelyek az ugynevezett "természeti törvényekhez" hasonlitanak és valóban hozzájuk is tartoznak. "Ter-

mészeti törvények" a szabályosságnak, egyformaságnak és a dolgok időbeni és térbeni ismétlődésének tényezői. Az emberi intellektus meg tudja figyelni és le tudja leplezni, az emberi akarat azonban nem képes legyőzni őket. Olyanok, mint "a médek és perzsák törvénye, amely nem változik". Ha már most az emberi lélek a tudatalatti fokán ezeknek a természeti törvényeknek van alávetve, ... ugy ez a pszichológiai tény a történész feladatát neheziti. A történész kutatási anyaga az emberi természet és hihetően kiderül, hogy az emberi természet strukturája az emberi történelem áramlatában is visszatükröződik. Ez a meggondolás a következő kérdést veti fel: az ember cselekedetei részben - amint a történelemben megfigyelhetjük - az emberi értelem uralma alatt állnak, részben a törvények uralma alatt, melyek szabadságát, az ember szabadságát korlátozzák? És ha az emberi dolgokban határ van a szabadság birodalma és a természeti törvények birodalma között, melyek sem értelemmel sem akarattal nem legyőzhetők, akkor hol ez a határ? És végül szilárd határ-e ez, vagy ez is változó?

Saját történelmi tanulmányozásom arra a végkövetkeztetésre juttatott, hogy az elmult emberi dolgok tanulmányozása ugyanazt az eredményt adja, mint az egyes élő ember lelkének az elemzése. ... Az emberi természet a mai Németországhoz vagy Koreához hasonló helyzetben van. Határok tagolják, melyek a világmindenséget a szabadság és a kényszer birodalmaira osztják. Ugy áll a dolog, mind a több különböző személy közötti kapcsolatokban, mind az egyes ember belső lelki életében is, ingadozik ez a határ. Az adja egyszerre az emberi természet glóriáját, és tragédiáját, hogy az emberi élet állandó szellemi harc. Az értelem és az akarat szakadatlanul fáradozik azon, hogy a belső lélekben a tudatalattinak mind több rétegét uralma alá hajtsa. A harc kemény és a szellemi küzdelem kilátásai ingadozók. Ha egyes emberek vagy emberi társadalmak történelmét tekintjük át, akkor megszoktuk, hogy a győzelem váltakozik a vereséggel.

Hogyan értelmezzük ezt a tényállást? Az én értelmezésem oda vezet, hogy a vereségek sohasem voltak elkerülhetetlenek, a győzelmek pedig sohasem voltak biztosak. Az emberi dolgok nincsenek eleve pusztulásra itélve; ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember valaha is megengedhette volna magának, hogy babérain megnyugodjék. Csak a mesékben fordul elő, hogy az emberek, akik próbákat és győzelmet éltek át, "életük végéig boldogan élnek". Ha a baj sincs előre meghatározva, ugy bizonyára ugy jön, mint a sors bosszuja, amint szellemi tevékenységünkben lanyhulnak. Az ember mindig ki van téve a kisértésnek, hogy a legkisebb ellenállás vonalát kövesse és rövidlátóan csak a jelent nézze, ugy, hogy - igy volt ez minden esetben a multban - gyakran hajlamos arra, hogy a talajt, melyet a természeti törvények birodalmától kicsikart, ujból kiengedje a lába alól. Mindig és mindenütt, amikor és ahol az ember akaratának a vereségét elviselte ugy, hogy az emberi dolgok messzemenően kicsusztak az emberi ellenőrzés alól, könnyebb a történésznek ama természeti törvény hatását kifürkészni, amely ujra szembekerült az ember értelmével és akaratával. ... a természeti törvényeknek az emberi dolgokra gyakorolt hatása azokban az időkben és ott

a legvilágosabb, ahol az emberi intellektus és akarat hatalma a minimumra süllyedt. Mégha a felső határt éri is el, sem sikerül az emberi természetet állandóan uralni, ámbár az ilyen idők kutatásánál (tehát kontroll-maximum kutatásánál) a természeti törvények hatását kevésbé könnyü megállapitani.

Egy természettudós - mondjuk egy csillagász - itt feltehetné a kérdést. "Ön ugy véli", igy mondhatná, "hogy minden a multból ismert kultura-hanyatlásra és kultura-összeomlásra vetett pillantás a pusztulás és összeomlás folyamatában rendszerint e folyamat visszatérő alapképét tárja fel, s ez a folyamat mindezekben az esetekben hasonlóan fordul elő, Ön igy ugy véli, hogy az eredmények ez alapképét, melyet Ön a mult összehasonlitó kutatásából következtet, mint segédeszközt használhatja, hogy megjósolja a jövőt? Vegye például a Nyugat ujkori kulturáját, mely még mindig él. Mondhatja-e a pusztulással és összeomlással kapcsolatos e visszatérő alapkép segitségével, hogy vajon ez a nyugati kultura is pusztulásba megy? És ha azt mondja, hogy pusztulásra van itélve, mondhatja-e továbbá, hogy vajon máris pusztulóban van és ha nem, mikor fog kezdődni az és mennyi időre van szüksége? A csillagászatban, mint tudja, lehetséges, hogy a jövőt pontosan megjósoljuk a mult csillagászati előzményeinek ismeretében. Az a nézete, hogy ebben a vonatkozásban az emberi dolgok menete hasonlit a fizikaiakhoz?"

Ha ezt a kérdést teszik fel, "nem"-mel felelek. ... Az "emberi" területén nem vagyok determinista. Hiszem, hogy az ember történelme mult eredményeinek legegzaktabb és legalkotóbb ismerete nem teszi lehetővé, hogy a jövőt megjósoljuk. Az a véleményem, hogy az "emberi" területen a jövő nem megjósolható, nem, mert a multról szerzett tudásunk tökéletlen, hanem mert az emberi természetet igy és nem másként teremtették. ...Ha feltesszük, ahogy én teszem, hogy az elmult kulturák pusztulásának és összeomlásának előzményeiben közös alapkép mutatható ki, ebből még nem következik, hogy az előzmény azokba az esetekbe feltétlenül behelyezhető, amelyekben ténylegesen fellépett. Még kevésbé következik ebből, hogy ugyanaz az alapkép szükségszerüen visszatér a jövőben is. Meggyőződésem szerint lezajlanak a multbeliekhez hasonló vonalat követő jövendő pusztulások és összeomlások, talán valószinüek is, de korántsem elkerülhetetlenek. Az a tény csupán, hogy tudjuk, hogy a multban történtek hanyatlások és pusztulások, és hogy valamelyes magyarázatunk van a folyamatról és az okaikról, értelmünket és akaratunkat felfegyverzi azzal a hatalommal és buzditással, hogy kulturánkat megvédjük a hasonló módon bekövetkező pusztulástól.

E kérdésben - és ez döntő jelentőségü kérdés - elkülönülök Oswald Spenglertől, a zseniális férfitól. Spengler abból a feltételezésből indul ki, hogy az emberi társadalom annyiban hasonlit valamely organizmushoz, amennyiben az élettartam felső határához és az életszakaszok elkerülhetetlen rendjéhez van kötve a születésétől a haláláig, ... Véleményem szerint ez a tézis bizonyitatlan. Valamely organizmus lehet egyszerü életfajta, de az organizmusokból álló társadalom nem organizmus, hanem társadalom és a

társadalom annyiban tér el az organizmustól, amennyiben nincs eleve arra itélve, hogy meghatározott élettartamon végigmenjen, amint az organizmusok...

Ezen az alapon hiszem, hogy a determinizmus, legyen az a spengleri értelmezés vagy más, az emberi történések menetének hamis interpretációja. A determinista tanitás emberi történésekre való klasszikus alkalmazását eddig a hinduk és a régi görögök elméletében találjuk, ami szerint az emberi történelem, akár a csillagok mozgása, visszatérő ciklusok végtelen sorozatát ismétli ujra. ... Nem hiszem, hogy a tervezést és a célratörést valaha is maradéktalanul ki lehet küszöbölni az emberi területről, még a legrosszabb anarchia idején sem. Nem hiszem ezért, hogy az emberi történésben az ismétlődés körforgása elkerülhetetlen és ha az eredmények ismétlődtek, azok pontosan olyanok voltak, mint a korábbiak.

A régi görögök és hinduk hitével - ahol az emberi történés, mint minden más a világon, a természeti törvényeknek volt alávetve - az izraeliták szembe állitották az ő hitüket, hogy a történelem menetét az ember és Isten közötti találkozások sora dönti el. E találkozások során Isten kinyilvánitotta akaratát és az emberi partner e találkozásnál köteles volt azt tenni, amit Isten követelt. Az izraelita felfogás szerint Isten meghagyta az emberi résztvevőknek a jogot, hogy tudomásul vegye vagy elutasitsa akaratát; ha viszont elutasitotta, azt a saját veszélyére tette; de akár elutasitotta, akár beleegyezett, Isten végül keresztülvitte az akaratát.

Nekem az a véleményem, hogy azok a hajtóerők, melyek az emberi történelmet alakitják a találkozások nagy részében az emberi személyiségekben rejlenek, továbbá az a véleményem, hogy az emberi akarat részben szabadon dönthet. Ugyanakkor hiszem, hogy ezt a szabadságot két tényező gátolja. A személyiség akaratát a természeti törvények határolják, melyek a lélek tudatalatti részét irányitják, mégpedig olyan mértékben, amennyire a tudatalatti nincs az akarat ellenőrzése alatt. Továbbá azt is hiszem, hogyha két vagy több személyiség akaratereje együtt dolgozik, végső hatásukban semlegesitik egymást és igy azok a természeti törvények, amelyek a lélek tudatalatti részét uralják, szabaddá teszik az utat, ujra érvényt szereznek maguknak. Az izraelita világ történelem-felfogása szerint em az ütköző abban a feltevésben, hogy Isten mindig keresztülviszi az akaratát, az emberi akarat csak az istenivel együtt vagy az ellen müködhet. Ha igaz az, hogy isten akarata az emberi ellenállással szemben is ténylegesen mindig megvalósul, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi akarat szabadsága nemcsak korlátozott, hanem illuziórikus a valóságban. Ez logikailag ujra csak az emberi történelem determinista felfogásához vezet, ami szerint Isten akarata éppen olyan korlátlanul áttipor az emberi akaraton, mint a természeti törvények, a görög és hindu történelemfelfogás szerint.

Meg vagyok győződve arról, hogy az emberi akaratszabadság valóságos tény és nem puszta illuzió. Ez a meggyőződés összhangban van azzal, hogy egy Isten van és hogy az mindenható, ha feltesszük, hogy van Isteni Akarat, mely az embernek szabadságot ad a választásban és hogy követke-

zésképp az is Isteni Akarat, hogy ez az Akarata nem enged érvényre jutni az ember akaratát gátló tényezőket.

Igy tehát a saját nézetemnél maradok, hogy az emberi élet örökös harc az emberi akarat - mely részben szabad - és a pszichikai törvények között, melyek mind a mai napig sohasem voltak teljesen a ráció uralma alatt. Természetesen, ha egy adott pillanatban minden élő ember elismerné Isten akaratát és vele együttmüködne, végre legyőznénk az egocentrizmus szokásos büneit, az egyik emberi akarat harcát a másikkal, az emberi önzés okozta harcnak vége szakadna és azt a teljes szabadságot érnénk el, ami csak az Isten akarata iránti engedelmességgel vivható ki. Az ember szellemi fáradozásainak mindig ez volt a célja és ez is lesz, biztos vagyok abban, hogy az is marad. Nem lazithatjuk erőfeszitéseinket, hogy e célt elérjük, mégha távolodni is látszik és ha mégoly kemény is az odavezető ut.

RAYMOND ARON
(1905-)

A mai francia polgári filozófia és szociológia érdekes alakja. 1905-ben született, Politzerrel, Sartre-al, Beauvoirral együtt járt a Sorbone-ra. Kölnben és Berlinben tanulmányozta a német filozófiát és szociológiát. 1939-ben egyetemi tanárrá nevezik ki Toulouse-ba, de nem kezdi el a tanítást, mert kitör a háboru. 1940-ben Angliába kerül és csatlakozik De Gaulle-hoz. "A "Szabad Franciaország" c. folyóirat szerkesztője. Hazatérése után a Monde c. lap főmunkatársa, majd 1947 óta a mai napig a Figaró című lapé. 1955-ben kinevezik egyetemi tanárnak a Sorbone-ra. 1963-ban akadémikus lesz.

Aron elsősorban történetfilozófiával és általános szociológiával. társadalomelmélettel foglalkozik. Comte, Tochueville és Max Weber hatása alatt áll. Történelem és társadalomfilozófiájában idealista. szkeptikus, eklektikus. Annak a francia burzsoáziának az érdekeit fejezi ki ideológiailag, amely ingadozik az atlanti irányzat és De Gaulle európai külpolitikája között. Aron nézeteit abban az összefüggő 3 kötetben fejti ki. amely egyetemi előadásait tartalmazza. Ezek: 18 lecons sur la société industrielle (18 előadás az ipari társadalomról) 1962; La lutte d e classes (Az osztályok harca) 1964. Démocratie et totalistarisime(Demokrácia és totalitarizmus) 1965. Ezekben a munkákban a kapitalizmus direkt apológiája keveredik az indirekt apológiával.

A közölt részlet a "18 előadás az ipari társadalomról" cimü mü előszava és első fejezete. Magyarul a Modern polgári szociológia III. ELTE szöveggyüjteményben jelent meg. Tankönyvkiadó 1966.

Raymond Aron:

TIZENNYOLC TANULMÁNY AZ IPARI TÁRSADALOMRÓL (GALLIMARD 1963.)

Előszó

Jelen tanulmánykötet anyagát 1955-56-ban adtam elő a Sorbonne-on. Ebben az évben kezdtem egyetemi előadásomat, ezért a négy első tanulmány egészen általános jellegü. Olyan problémákat fogalmaznak meg, amelyek tárgyalására csupán a két következő évben került sor. (...)

1955 óta az e tanulmányokban érintett témáról szóló irodalom igen meggyarapodott. Divatba jöttek az ipari társadalom különböző tipusai között összehasonlitások. W.W. Rostow könyve: "A gazdasági növekedés állomásai" (The Stages of Economic Growth) az egész világon viták tárgya lett. Hovatovább banálissá vált a gazdasági növekedés fázisai közötti olyan megkülönböztetés, amely eltekint a politikai rendszerek közötti ellentéttől. Ha ma irnám a könyvet, melynek előkészületeként az előadássorozat szolgált, lényegesen különbözne jelen formájától.

Talán ez is közrejátszott, hogy végül is engedtem a "Collection Idées" igazgatója baráti unszolásának. Ez az előadás-sorozat nem több és nem is lehet több egy politikai szenvedélyektől terhes probléma tanulmányozásához készült objektiv bevezetőnél. Nem a szakember, hanem az egyetemi hallgató és a becsületes ember számára iródott. Nem szolgál dogmatikus válaszokkal, csupán mitoszokat kiván eloszlatni: a kapitalizmusból a szovjetizmusba való szükségszerü átfejlődés mitoszát, az ipari társadalom két tipusa fatális kovergenciájának mitoszát, sőt azt a mitoszt is, amelyet W.W. Rostow tanulmánya is majdnem hogy táplál: a növekedés különböző fázisainak a kortól és a politikai rendszertől függetlenül érvényesülő homológ jellegéről szólót. Az indulás pillanatában minden országnak le kell győznie bizonyos nehézségeket. Ebből azonban nem következik, hogy az indulás fázisa a Szovjetunióban és az Egyesült Államokban a 19. század közepén és a 20. század első felében hasonló lehet. Az érettség fázisa még kevésbé implikálja mindenütt ugyanazt a rezsimet vagy ugyanazt az életmódot. Az ipari társadalom tipusainak a fogalma nem kevésbé lényeges, mint a növekedés fázisainak fogalma. A szovjetizmus nem csupán iparositási rendszer, hanem az ipari társadalom egy sajátos elmélete és gyakorlata is. A növekedés mértékében alakult át eddig is és fog átalakulni ezután is. Racionalisabbá válik különösképpen gazdasági döntéseiben, beruházási választásaiban. Persze nem szükségképpen van ez igy a fogyasztó jóléte és szabadsága tekintetében. A kommunista párt XXII. kongresszusa jólétet igért, de kollektiv jólétet: a fogyasz-

tási javak felét az állam fogja elosztani. Ebből világosan látható a szovjetizmus érettségének a kapitalizmus érettségétől való teljes különbözősége.

1955 óta a nyugati országok egymás közötti viszonyai is módosulnak. Franciaország nem példája többé a lassu növekedésnek. Az Egyesült Államok növekedési rátája tiz év óta alacsonyabb Nyugat-Európáénál. Ha ma irnám a tanulmányt, az utolsó tiz év eredményeire támaszkodnék és még erősebben aláhuznám a növekedés és bizonyos szocialista szellemü intézmények összeegyeztethetőségét. De nagyjában és egészében a legujabb események inkább erősitették, mint sem gyengitették az 1955-ben megfogalmazott tételeket.

Az első előadás a gazdasági rendszer növekedését tárgyalja. A második az ipari társadalom két tipusában megfigyelhető osztályviszonyokról szól. A harmadik a két politikai rendszer, a monopolisztikus párt és az alkotmányos-pluralizmus rendszere természetét és alapelvét vizsgálja. Csak a hármas tanulmányozás- a gazdasági, a társadalmi és a politikai - révén tünik elő az iparinak nevezhető társadalmak különbözősége, az a különbözőség, amely valószinüleg nem csekélyebb a hagyományos társadalmak között fellelhetőnél.

Párizs, 1962. julius.

Általános bevezető

1. előadás: A szociológiáról

Jónak látom ezt az első előadást a szociológia természetére vonatkozó néhány általános megfontolásnak szentelni. Nem csupán azért, mert ez szokás az egyetemen (és a szociológusok tartsák tiszteletben a szokásokat,) hanem azért is, mert ezt megkivánja maga az előadásra kerülő diszciplina természete is. A szociológiát az állandó ön-vizsgálódások jellemzik. A Szociológusok egy pontban s talán éppen csak ebben az egyben egyeznek meg: a szociológiát nehéz meghatározni. (...)

Miben különbözik a szociológia ön-kérdezgetése egy olyan tudomány ön-vallatásától, mint a politikai gazdaságtan? Azért veszem a politikai gazdaságtant, mert minden modern társadalomtudomány közül ez a legfejlettebb. A politikai gazdaságtan a globális valóság egy elszigetelhető és elszigetelt szektorát akarja tanulmányozni és ehhez saját módszerrel rendelkezik. A kérdések, melyeket a politikai gazdaságtan magának feltesz, pontosan módszerének sajátosságaiból fakadnak. A politikai gazdaságtan ugy határozza meg önmagát, mint az emberi magatartások egy sajátos aspektusának vagy a globális társadalmi valóság egy sajátos szektorának interpretációja, olyan interpretáció, amelynek lehetősége mind e valóság strukturájában, mind pedig e magatartás sajátosságában adva van. Valóban a gazdasági együttest a kölcsönös szolidaritás állapotában felvett változók alkotják, a gazdasági

alanyok magatartási viszont alkalmasak arra, hogy egy sematizációból, vagy racionalizációból kiindulva értsük meg őket.

A közgazdász is, vagy egyszerűen az, aki felteszi magának a kérdést: mivel foglalkoznak a közgazdászok, szembetalálkozik egy egész sor további kérdéssel. Mi a viszony a teoretikusoktól konstruált egyszerüsitett modellek és a valóság között? Mi a viszony a gazdasági elméletek és a doktrinák között, amelyek az államférfiakat próbálják megtanitani arra mit kell tenniök? Mi a viszony a gazdasági alanyok mikroszkópikus elemzése és a gazdaság egészének mikroszkópikus elemzése között? Vagy pl. milyen viszonyok állnak fenn az elméletek és modellek és a konkrét történelmi valóság között? A legáltalánosabb megállapitások milyen mértékig érvényesek minden társadalomra, vagy csupán egy meghatározott társadalomtipusra vonatkoznak? Milyen történelmi jelleggel, a történelmiség milyen fokával rendelkeznek a politikai gazdaságtan megállapitásai?

A politikai gazdaságtan előrehaladásában egyidejüleg fejleszti ki a valóság feltárását és annak tudatát, amit csinál. A modellek és a sémák progresszív módon komplikálódnak, egyidejüleg válnak élesebbekké és komplexebbekké, ez által közelitik a valóságot és a közgazdász ezzel párhuzamosan válik képessé arra, hogy élesebb megkülönböztetést tegyen a ténymegállapitások és azon doktrinális állitások között, amelyeket egy "kell" sugall.

Végül is a politikai gazdaságtan elérkezik a legkomplexebb valósághoz. Egy olyan sematizmus, mint a Keyness-féle elmélet, már közelebb van a valósághoz, mint a klasszikus közgazdaságtan sematizmusa. A fejlődés törvényeit most már fel tudjuk fogni egyidejüleg mint elvont formulákat, és mint amelyek a történelmi alakulásra alkalmazhatók.

Más szóval a politikai gazdaságtan önmagára való reflexiója irányul, hogy tisztába jöjjön a közgazdaság értelmi rekonstrukciója sajátos természetével, ennek az értelmi rekonstrukciónak és a konkrét valóságnak a viszonyával, és azzal a módszerrel, amellyel biztonságosan elkülönithetők egymástól a tények megállapitására szoritkozó vállalkozás időpontjai és a következmények előrejelzésére kiterjedő vállalkozás időpontjai.

A szociológia önmagára való reflektálása azért különbözik a filozófia ön-vallatásától, mert sajátos tudomány akar lenni és ezért üt el a politikai gazdaságtan ön-kérdezgetésétől, mert nem elégszik meg a társadalmi valóság egyetlen elszigetelt aspektusának vizsgálatával. A szociológia azért kérdezget saját maga felől, mert egy sajátos tudomány akar lenni és ugyanakkor a társadalom egészét kivánja elemezni és megérteni. E két szándék kapcsolatából erednek maguknak a szociológusoknak a kételyei, a szociológiai tanok konfliktusai, sőt a filozófiai reflexióinak a szociológiára kiterjedő érdeklődése is.

Valaki ellenvethetné, hogy jogtalan óhaj a globális társadalmi valóság vizsgálatára egy tudományt kreálni, - ám én egyelőre félretolom ezt a kérdést, amely lényegében ennek az egész előadásnak központi kérdése és indulásképpen az első szándékkal, a tudományos intencióval foglalkozom. A szociológia egy olyan időpontban teremtődött, amikor már léteznek sajátos

társadalomtudományok. Nos, a szociológusok azt állitották, hogy valami ujat hoztak létre. Miben állt ennek a tudományágnak az ujdonsága?

Az első válasz ugy szólhatna, hogy a szociológia eredetisége a tudományos szigoruságban, a módszerre vonatkozó aggályos gondban és abban az erőfeszitésben keresendő, hogy semmit se állitson, aminek bizonyitottságáról nincs szilárdan meggyőződve.

A tudományos szigoruság kétséget kizárólag része a szociológia intenciójának, de soha nem definiáltak egy tudományt pusztán azzal, hogy tudomány akart lenni. Ezen kivül a szociológiánál még az a veszély is fennáll, hogy az aggályok tulzásba vitele meddővé teszi a kutatást. Néhány amerikai kritikus panaszkodva állapitotta meg, hogy egyre több pénzt adnak ki és egyre több időt fordítanak arra, hogy egyre nagyobb szigoruságggal bizonyitsanak be egyre kevésbé érdekes megállapitásokat. Vigyázni kell, hogy a bizonyitók exkluziv gondja el ne feledtesse velünk, hogy egy tudományt csak annyiban érdekelhetnek az eredmények, amennyiben szignifikativok, jelentősek.

Ha nem kizárólag a tudományos szándékkal, akkor talán a tárggyal határozhatnánk meg a szociológiát, s a tárgyat olyan jelenségekben ragadhatnánk meg, amelyeket más tudományok nem tanulmányoznak. Igy a szociológusok megállapitják, hogy az olyan jelenséggel, mint a család, a társadalmi rétegződés, a valóság szektorai, pl. a politika és a közgazdaság közötti viszonyok eleddig nem képezték egyetlen tudományág tárgyát sem. Ezek az eddig elhanyagolt jelenségek képeznék eszerint a szociológus vizsgálódásának tárgyát.

Ámde mindezek a jelenségek, a család, a társadalmi rétegződés, a társadalom egyes szektorai közötti viszonyok bizonyos módon a társadalom egészére vonatkoznak. Nem tanulmányozhatjuk a társadalmi rétegződést, azaz egy társadalmi lényiség egyedeinek eloszlását az alcsoportok között vagy egy hierarchián belül anélkül, hogy az illető együttest ne vizsgálnánk egyidejüleg gazdasági politikai és vallási egészként. Ezek a jelenségek, melyek a szociológiában megjelennek, egy fejlettebb megfigyelésnek, a jelenségek globális jellegével számot vető tanulmányozásnak a tárgyai. Ezek - mint mondani szokás - társadalmi egészjelenségek.

Ha a szociológiát a többi társadalomtudományhoz való viszonyában próbáljuk meghatározni, hasonló eredményekhez jutunk. A pszichológiához viszonyitva a társadalmi jelenségek sui generis specifikus jelenségek, melyek saját tudományt követelnek, mivel a társadalmi magatartások jelentősége tullép azokon a jelenségeken, amelyeket a pszichológus tanulmányoz, vagy mivel a globális valóság, melyet az egyének magatartásai teremtenek, természetében különbözik attól a valóságtól, melyet a pszichológus az egyénben tanulmányoz.

A történésztől a szociológust az általánosság szándéka különbözteti meg. Az ismétlődő jelenségeket akarja megragadni, a társadalmi jelenségeket általános kategóriák segitségével akarja értelmezni és szélső esetben törvényeket akar felfedezni. Nos az általánosságnak ez a szándéka ahhoz

vezet el bennünket, ami hovatovább a szociológia sajátlagos tárgyává válik, a társadalmak összehasonlításához, a társadalmi jelenségeknek minden közösség belső világában való elhelyezkedéséhez, s a társadalmi különféleségeknek egy általánosabb rendszerben való elhelyezéséhez.

Vegyük pl. Durkheim esetét. Ha a durkheimi gondolat fejlődését végigkisérjük megtaláljuk ezt az itt emlitett három aspektust: Durkheim megpróbálja a szociológiát az egyéni tudatokon tullépő társadalmi jelenség specifikusságával meghatározni, megkisérli felállitani a társadalmi tipusok osztályozási elveit, elindulva a legegyszerübb társadalomból, melyet hordának nevez, folytatva az egyszerü poliszegmentáris és a többszörös poliszegmentáris társadalmakon, tehát fel akarja állitani minden társadalom strukturáját és egy történelmi folyamatosságban egymáshoz kapcsolni ezeket a strukturákat.

Eszerint a szociológia három célkitüzése volna 1. a társadalmi, mint olyan meghatározása és elemzése, 2. minden egyes struktura vagy az összes társadalmi strukturák sajátos vonásainak a meghatározása, és 3. a különféle társadalmi strukturáknak a történelem folyamában való elhelyezése.

Ha már most Durkheim helyett Max Weber példáját vesszük, azt a három eljárását itt is viszontlátjuk. Max Weber 1. megpróbálja a társadalom egészét az inter-individuális viszonyokból rekonstruálni, 2. megkiséreli felállitani azokat a gazdasági, politikai jogi kategóriákat, amelyek lehetővé teszik számára, hogy meghatározza a gazdasági, politikai és jogi strukturák több tipusait, 3. végül megkiséreli elhelyezni ezeket a közben érthetővé tett különbözőségeket a történelmi fejlődés folyamatosságában.

Amennyiben a szociológia képes megvalósitani ezt a három célkitüzését, a társadalmi meghatározását, a társadalmi konszenzus elemzését (hogy August Comte kifejezésével éljünk), a történelmi különbözőségek elhelyezését, csak ennyiben képes kombinálni és összebékiteni az őt jellemző két szándékot a tudományost és a szintetizálót.

Aszerint, hogy a társadalmiról milyen definiciót adunk, válik a szociológia többé vagy kevésbé imperialistává. Ha a társadalmiról formális definiciót adunk, pl. hogy inter-individuális viszonyok, akkor a szociológia, még ha szándéka szintetizáló is, egy partikuláris tudományág lesz a többi tudományág mellett. Ezzel szemben, ha a társadalmiról olyan definiciót adunk, mint Durkheim, akkor a szociológusban megfogan a minden társadalmi tudomány összefoglalásának az ambiciója és ezek egységének elve és szintézis eszközlője akar lenni. Ehhez járul még az a veszély, hogy a társadalmi egyfajta definiciója a szociológusnak a tudományos tekintélyén tul még egy filozófiai tekintélyt is biztositana, a társadalmi egy bizonyos fajta definiciójából kiindulva fejlődik ki a szociológizmus vagyis az a szándék, hogy minden jelenséget, beleértve a szellemeket, erkölcsöket, lelkiismeretet is, a társadalomból kiindulva értelmezzük.

Szögezzük le azonnal, nincs szükségszerü kapcsolat szociológia és szociológizmus között, vagyis egy intellektuális fejlődés társadalmi felté-

telei elemzésére irányuló erőfeszítés és ugyanennek olyképp való értelmezése között, hogy ez lényegében a társadalmi valóság kifejeződése. Egy kategóriának a társadalmi körülményekkel való explikálásának ugyanis semmi köze az erre a kategóriára vonatkozó értékítéletéhez.

A francia szociológia fejlődése számára mi sem volt veszélyesebb, mint a szociológia és a szociológizmus összekeverésének tendenciája. A zavar annál ijesztőbb volt, mivel a szociológiai oktatását már az általános iskolába bevezették és ezt az oktatást az erkölcséhez kapcsolták. Az Erkölcstan és Szociológia bizonyitvány abból az elgondolásból született, hogy mivel Durkheim a moralt a szociológia tanulmányozásával gondolta megujitani, ezért a szociológiának az Erkölcstan és Szociológia bizonyitványában a helye és nem a törvényes helyén, vagyis egy társadalmi tudományi intézetben vagy a jogi fakultáson.

Személy szerint én nem haragszom azért, ha szociológusnak neveznek, de elitélek mindent, ami szociológista értelmezéshez hasonló. Legszivesebben Leon Brunschviég-ot idézném, aki "A tudat fejlődése a nyugati filozófiában" c. művében azt irja, hogy par excellence szociológus Montesquieu és hozzáfüzi: a szociológia fiatal tudományágnak akar mutatkozni, de a megifjodás kivánsága általában nem az ifjuság jele szokott lenni.

Mindjárt fogadjuk el, hogy a szociológiát megtaláljuk már Thuküdidész Peloponézoszi háborujában, talán oly mértékben mint sok, a nemzetközi kapcsolatokra specializálódott müben. Fogadjuk el továbbá, hogy a francia szociológia egyik legnagyobb alkotása Montesquieu-nek "A törvények szelleme" c. műve, még akkor is, ha a könyvben megtalálható tényitéletek közül ma már egyet sem fogadhatunk el kiigazitás nélkül, éppen a tudás elmélyülése folytán.

A szociológia mindig megosztódott e két szándék, a tudományos és a szintetizáló, között és országok, korok, iskolák szerint hol a tudományos szándéknak adja át magát és a részletvizsgálatok tömegét produkálja, hol pedig ellenkezőleg a szintetikus szándékhoz akar hüséges maradni, kockáztatva azt, hogy elvész a filozófiában.

A filozófiában való elveszés veszélye ellenére nem tudok elképzelni egy olyan szociológiát, amelyik megelégedhetne részletkutatásokkal. A társadalmi egész megragadásának sajátossága éppen az, hogy nem származik és nem is származhat parcella-szerü kutatásokból.

Sőt tovább megyek. Ha a parcelláris kutatásokat megsokszorozzuk, mintha általános kérdések fel sem merülnének, végül is öntudatlanul eljutnánk egy bizonyos koncepcióhoz. Vegyünk egy példát. Az ipari viszonyok szociológiája az Egyesült Államokban azon fáradozik, hogy elősegitse a munkásnak műhelyébe és vállalatába való lehető legjobb integrálódását. Számos amerikai szociológus kezdettől fogva elzárkózik attól, hogy felvesse a magántulajdon rendszerének vagy a társadalom strukturájának kérdéseit. Ámde ezen (ideológiának vagy politikainak nevezett) kérdések fel nem vetése, már maga e kérdések bizonyos meghatározott módon való felvetését jelenti. A szociológiában éppugy mint a filozófiában nem filozófálni már azt jelenti, mint filozófálni. Az egész megragadásának a gondját nem lehet

számüzni a szociológiából, amig a szociológia szociológia marad. Ha a szociológia részletkutatásokban merül ki, egyszerüen kutatási technikává válik. Tegyük hozzá, hogy ha viszont egy hivatalos ideológiához kötődik, akkor egy igazolási rendszerré alacsonyul.

Ellenvethetné valaki, hogy a szintetikus szándék politikai intencióból ered. Szivesen aláirom ezt: jogosnak tartom, hogy azok, akik szociológiával foglalkoznak vagy szereplői vagy megfigyelői legyenek a politikai realitásnak. Thuküdidész, akit fentebb emlitettem, azért irta a Peloponézoszi háborut, mert az athéniek igazságtalanságának áldozata volt, a bukás révén tudta megérteni a Spárta és Athén közötti háborut, mint az események és szenvedélyek dialektikája szükségszerü lefolyását. Ha a firenzeiek nem lettek volna igazságtalanok Macchiavellivel szemben, sose lett volna meg a Titusztivius első tiz könyvéről szóló diskurzus és a Fejedelem megirásához elegendő szabadideje. Helyes, hogy a szociológusoknak legyenek politikai érdekeik, feltéve, ha képesek ezeket szublimálni, megtisztitani.

Mindezek után nézzük a leghitelesebb, legegyetemibb szociológusokat Durkheimet és Max Webert, mindketten szenvedélyes politikusok voltak a szó nagy értelmében. Durkheim maga mondta , hogy a szociológia egy órai fáradságot sem érne meg, ha nem segitene megoldani a társadalmi problémákat. Én személyesen sokkal kevésbé vagyok pragmatikus Durkheimnél, a Peloponézoszi háboru ui. szerintem akkor is megérte azt a fáradságot, amit Thuküdidész éveken át belé fektetett, ha történetesen semmi haszna sincs, azaz nem segit elháritani a háborukat. Nem vagyok biztos abban, hogy Durkheim könyvei közelebb visznek bennünket a társadalmi problémák megoldásához, mégis örülök, hogy meg vannak irva. Durkheim maga is megszállottja volt annak a vágynak, hogy megértse azt a társadalmat, amelyhez tartozott. Nem voltak politikai ambiciói a szó köznapi értelmében, nem óhajtott képviselő vagy miniszter lenni, de a politikai karrier vágya Franciaországban nem szükségképpen az ambició bizonyitéka, vannak körülmények, amikor ez a fajta ambició a szerénység egy szubtilis formája.

Max Weber még közvetlenebbül szenvedélyének tartotta a politikát. Pártvezér és államférfi is szeretett volna lenni, mindig érezte a nosztalgiát az iránt, hogy a szó nemesebb értelmében vett vezér lehessen, olyan aki polgártársait személyes tekintélyével, szelleme nagyságával vezeti. De talán éppen eme politikai koncepciója miatt nem vált soha Max Weber a tett emberévé. Mivel cselekvésre képtelen volt, ezért próbálta megérteni a saját társadalmát és minden más társadalmat. Max Weber vallásszociológiája abból a tanulmányból indult el, melyben a protestantizmusnak a kapitalizmus eredeténél játszott szerepét vizsgálja. Ez a tanulmány pedig annak a rossz érzésnek köszönheti Max Weber gondolatában való megszületését, amelyet korunk racionalista társadalmában érzett. Ugy gondolta, a mesterség törvénye teljesül rajtunk. Néhány évszázaddal ezelőtt az emberek olyan társadalmat akartak, amely a mesterségen alapul. E szembeállitásból kezdve elgondolta a vallások és gazdasági rendszerek összehasonlitó tanulmányá-

nak a tervét, amely vizsgálja a vallásoknak a gazdasági rendszerek fejlődésére vagy a gazdasági rendszereknek a vallási jelenségekre gyakorolt hatását.

Montesquieu szintén mélyen gyökerezett a társadalomban: az őt foglalkoztató problémák a XVIII. sz. problémái. De ugyancsak ő irta a Perzsa leveleket is, ezt a legmagasabb értelemben szociológia művet, amelyben meg akarta értetni az emberekkel, hogy a saját társadalmunk mennyire meglepő, éppoly meglepő, mint azok a társadalmak, amelyeken iróniánkat próbálgatjuk.

Belegyökerezni egy társadalomba, ennek problémáit kutatni, de ugyanakkor elszakadni tőle, annyira, hogy megértsük, hogy éppoly meglepőnek lássuk, mint az összes többi társadalmakat - talán ennyiből áll a lényegileg szociológiai attitüd. Szivesebben beszélnék a meglepődések kölcsönösségéről: Te hihetetlen vagy, de én magam is nem kevésbé az vagyok. Ahhoz, hogy el tudjanak érkezni két társadalom közötti ilyen cseréhez, amihez mindkét társadalom evidensnek képzeli önönmagát, az kell, hogy először is bele legyenek gyökerezve a sajátjukba, de azután függetleniteni is tudják magukat tőle.

Ámde a társadalmi jelenségek különbözőségének ez a megérteni-tudása még nem definiálja a szociológus tudatot, mint ilyent. E formula ugyanannyi joggal alkalmazható a történész tudatra is. A történész megelégszik azzal, hogy megfigyelje és - hogy ugy mondjuk - összegyüjtse a társadalmi különféleségeket, mint a botanikus, aki herbáriumába gyüjti a ritka fajtákat. A szociológus konstatálja ezt a különbözőséget, de meg is szeretné érteni és meg szeretné ragadni belső logikáját. Talán olvasták Lévi-Shauss könyvét "A rokonság alapstrukturái"-t, amely a szociológiai tudományos mü mintapéldánya lehetne. Kimutatja, hogy a rokonsági formák rendkivül nagy különfélesége, a vérfertőzés tilalmának modalitásaik is számu alapvető tételek variációit képezik. A tételek konstans volta és konkrét realizációik különfélesége - ime ez az az értelmezhetőség, amelyre a szociológia törekszik.

Ugorjunk néhány ezer évet, hogy elérjük a mai társadalmat. Egy történész megelégedne azzal, ha az amerikai gazdaságot, meg a szovjet gazdaságot ugy hasonlitaná össze, mint két különös egyedet, két nagy terjedelmü gazdaságot, két emberiséget, amelyek hatalmas tervek meghóditására vetették magukat. Hogy Tocqueville hires formuláját idézzem: a két társadalom egyike az egyéni kezdeményezésben bizik, a másik lényegében az állam tekintélyére számit és bizonyos módon mindkettő azonos célokra törekszik.

Egy szociológus többet akar és többet kénytelen is akarni. Meg kell találnia korunk minden gazdaságának közös jellemzőit, ugy kell megértenie a két gazdaságtipust, mint ugyanazon témán belüli két variációt, vagy mint ugyanazon nem két fajai. Minden modern gazdaságban közös, hogy növekedni akar, tudományos ismereteket alkalmaz a munkaszervezésnél és a munkaerő bizonyos megoszlását implikálja a különféle szektorok között. Sorol-

hatjuk a közös vonásokat e gazdaságok között és ugyanakkor meg kell határoznunk azt, ami elválasztja őket egymástól.

Ezt a szembesitès utján történő megértést kell megismételnünk a politikai strukturák esetében is. Végül is el nem kerülhetjük, hogy fel ne állitsuk - végső terminusként és legfelsőbb reménység gyanánt - a globális strukturák tipusait. A szociológia a társadalminak elemzésén és meghatározásán tul meg akarja határozni a társadalmi szervezet alapvető tipusait a közös élet felszin alatti logikáját. Ennél a pontnál szembekerülünk egy ellenvetéssel: nem jelenti-e ez a tudomány faképnél hagyását és a filozófiához való visszatérést?

Különös paradoxon folytán ugy látszik, hogy a társadalom általános elméletei annál kevésbé tudományosak, minél inkább azok akarnak lenni. Vegyünk egy példát: Ha megfigyelünk egy olyan értelmezést a társadalmakról, amely a gazdasági rezsimekből indul ki, ez az értelmezés, ha a sok lehetséges közül az egyiknek adja ki magát, akkor elfogadható. Az eredmények egy bizonyos fajta olvasásának tekinthető. Ezzel szemben, ha vissza akarná vezetni a gazdasági élményekre és tudományos elméleteknek adná ki magát, ebben a pillanatban megszünne az lenni, mert egy olyan leegyszerüsitett strukturát nyujtana a társadalmi valóságnak, amilyen valójában nincs neki.

Ezek az elméletek abban a mértékben válnak tudományossá, amely mértékben elismerik különösségüket, részlegességüket. Abban a mértékben szünnek meg tudományosak lenni, amely mértékben állitják magukról, hogy hüséges, hiteles, egyetemesen érvényes reprodukciói a társadalmi strukturáknak.

Ez a megállapitás megegyezik Max Weber inspirációjával, amely szerint a társadalmi szerveződés általános elméletei természetüknél fogva többfélék és mindegyikük a megfigyelő egy meghatározott szándékához van kötve.

Husz évvel ezelőtt Bevezetés a történelem filozófiába c. müvemben teljes egészében átvettem ezt a relativista tudomány elméletet. Azt irtam, hogy a történelem tárgyában az elmélet megelőzi a történelmet és hogy az elmélet filozófiai. Ma ebben kevésbé vagyok bizonyos és, miután azt hangoztattam egy gazdasági interpretáció példája kapcsán, hogy milyen mértékben veszélyes egyetemes értéket tulajdonitani a társadalmi jelenségek egy bizonyos olvasásának, most azt szeretném hangoztatni, hogy bizony nem kevésbé veszélyes az interpretációk relativizmusának állitása sem.

Valójában a relativizmus Max Weber gondolatában ahhoz a fogalomhoz kötődött, amelyet ő a valóságról alkotott, ennek a fogalomnak az eredete viszont egy bizonyos neokantiánus filozófiában keresendő. Számára minden realitás, minden társadalmi valóság formátlan volt, szétszórt tények halmaza vagy szóródása. Ha a szociológus összefüggéstelen tényekkel találja magát szemközt, ha neki kell a fogalmak segitségével rendet teremtenie, olyan rendet, amelynek segitségével érteni fog tudni, akkor az értelmezés nyilvánvalóan kapcsolódik a fogalmak rendszeréhez, ez a rendszer maga viszont a megfigyelő sajátos szituációjához. Ámde nem igaz az, hogy egy

társadalom összefüggéstelen sokrétüségü lenne. A társadalmi valóság sem nem totalis, sem nem inkoherens és azért nem állithatjuk dogmatikusan a társadalmi tipusok egy elméletének egyetemes érvényét, sem minden elmélet relativ voltát. Ha Max Webernek igaza volna, ha a társadalmi tények összefüggéstelenek lennének, akkor minden értelmezés a tényekre való ráerőszakolás lenne és mint ilyen szorosan kapcsolódnék a szociológus minemüségéhez. Ha viszont a társadalmi valóság egészen strukturált volna, ha egy totalis egysége volna, vagy ha ennek a valóságnak egy része irányitaná az összes többit, akkor egy és csakis egy igaz szociológiai elmélet lenne.

Első megközelitésünkre a társadalmi valóság sem összefüggéstelennek, sem totalisnak nem látszik, részleges rendek sokaságát mutatja fel, de evidens módon nem mutat fel egy globális rendet. A szociológus nem teremti önkényesen azoknak a társadalmi viselkedéseknek a logikáját, amelyeket elemez. Amikor egy gazdasági rendszert megfigyelünk, s erre remélem nyilik alkalmunk az előadássorozat keretében, könnyen napvilágra hozhatunk egy olyan rendet, amely a rendszerben magában megtalálható és amelyet nem a megfigyelő erőszakolt rá. Ez a rend azonban nem egyértelmü és nem csak egy módon lehet értelmezni. A szociológus olyan rendeket és szabályszerüségeket derit fel, amelyek a tárgyban vannak, de e rendek és szabályszerüségek között maga hajt végre egy bizonyos kiválasztást. És minél inkább törekszik az egész teljességére, annál nagyobb a veszély, hogy kifejezésre juttatja azt a politikai szándékot, amely kezdet óta inspirálta, vagy hogy elárulja azt a filozófiai rendszert, amelyhez a végén ki akar lyukadni!

Ennek a bevezető előadásnak provizórikus következtetése az lehetne, hogy vessük el a két dogmatizmust, a társadalmakról alkotott egyetemesen igaz szintézises dogmatizmusát és a szociológiai interpretációk integrális relativitásának dogmatizmusát. Lényegében, ha figyelemmel kisérjük a szociológiai elméletek fejlődését, az a benyomásunk támad, hogy a történelem tendenciában megerősiti az itt vázolt elvont elemzést. A szociológia először a tények felhalmozása révén fejlődött, ebben a tudományos ismeret előrehaladása üdvözölhető, mivel ezáltal több tényt ismerünk és jobban ismerjük ezeket. A szociológia ezután a problémák felujitása és uj kérdések felvetése révén fejlődött tovább, pontosan ugy, mint a politikai gazdaságtan.

Keynes Általános elmélete nem jött volna létre, ha az 1930-as évek hosszantartó munkanélküliségei nem lettek volna Angliában; Max Webernek a vallásokról alkotott szociológiai elmélete sem született volna meg, ha a szerző nem lett volna a racionális társadalom szükségszerüségei és a vallásos igazságok aspirációja között örlődő protestáns. És van a szociológia történelmi fejlődésének egy harmadik módja is, és pedig az elmélet haladása. Ez az előrehaladás nem tévesztendő össze sem a tények felhalmozásával, sem a problémák történelmi felujitásával, mivel ez azoknak a fogalmi eszközöknek a kifinomitása, amelyeknek a segitségével megpróbáljuk megérteni a társadalmi valóságot.

Még nagyon távol vagyunk attól, hogy a szociológiai fogalmaknak egy olyan rendszerével rendelkezzünk, amely lehetővé teszi számunkra, hogy

biztonsággal gondolkodjunk a közösségek együtteséről. Az is lehetséges, hogy ez az egyetemesen érvényes fogalmi rendszer nem is létezik, vagy legalábbis lehetséges, hogy az egyetemesen érvényes fogalmak rendszere már oly mértékben formalizált, hogy nem alkalmas eszköze többé a konkrét társadalmak elemzésének. Végül is nem tudjuk kiiktatni a szociológia történetéből s következésképpen a szociológusok aktuális szándékától sem a tények egyre precizebb megismerésének kívánalmát, továbbá azt, hogy egyre ujabb kérdéseket tehessenek fel, sem azt, hogy finomitsák és szigorubbá tegyék a fogalmi rendszereket, amelyek segitségével a tényeket értelmezzük.

Végül szeretnék szólni néhány szót egy klasszikus tárgyról: a tudomány, és a politika, a tényitéletek és az értékitéletek külső zajától elzárt egyetem és a társadalom többi része közötti viszonyról.

Tudományos szinten az értésre való erőfeszités a lényeges, vagy ha szenvedélyeink vannak, az ezek szublimálására történő erőfeszités. Renan is a Szellemi reform és Franciaország erkölcse c. müvében erőfeszitéseket tett a franciák megértésére, meg akarta érteni a franciák különféle csoportjait, ezeknek az eseményekkel összeegyeztethetetlen reakcióit és ellentmondásos értékrendszereit. El tudom képzelni, hogy egy mai Renan arra tenne erőfeszitéseket, hogy megértse a franciák 15 éve tartó ellentmondásos és szenvedélyes reakcióit. - Már pedig megérteni a franciáknak Franciaország iránti különféle attitüdjeit, ez maga az előfeltétele a szociológus mestersége gyakorlásának, ha nem akarja az egyetemi előadásokat propaganda gyakorlatokká változtatni.

Az értékes szándéka nem tartalmazza az itélet elutasitását. A számadás végén lehetetlen ugy interpretálni a müvészi jelenségeket, de még a politikaiakat is, hogy ne hoznánk róluk itéleteket. Ha pl. az értékeket tanulmányozzuk, haszontalanul purizmus lenne tartózkodni attól, hogy kimondjuk: erkölcseik bizonyos pontjai meglehetősen kegyetlenek. Éppugy semmi értelme sincs visszatartani az itéleteket több jelenkori jelenségről. A kapitalista társadalmak munkanélkülisége egyetlen dolog. A koncentrációs táborok egyetlen intézmények. A lényeg az, hogy megértsük, hogy a tudomány sose képes megmondani, milyenek legyenek a politikai döntések, mivel mindegyik választásnak bizonyos ára van. Attól a perctől kezdve, hogy felteszszük magunknak a kérdést: helyes- e feláldozni ezt vagy azt, vagy pl. ennyi személyt ennyi másik személyért, már kivül vagyunk a tudomány határain. Ebben az értelemben igaza volt Max Webernek, hogy minőségi különbség van a tudományon tuli, elkötelezést magukban foglaló politikai döntések és maga a tudomány között.

Amint összehasonlitunk alapvetően különböző társadalmakat, a problémák valószinüleg tudományon kivüliekké válnak. Ha az egyik etnológus azt mondja nekünk, hogy a Bororo-2 társadalmai olyan tökéletesek, mint a modern társadalmak, akkor azon a sikon, amelyre helyezkedett igaza van. Ha a társadalmak célja az egyénnek a csoportba való integrálása, akkor a legelemibb társadalmak felveszik a versenyt a magasabbfoku társadalmakkal.

de ez utóbbiak már tevékenységeket is kifejlesztenek: tudományos, filozófiai, gazdasági aktivitásokat. Ezek a különféle társadalmak nem ugyanazzal az intenzitással fejlesztik ugyanazokat a tevékenységeket. Ha különféle fajta társadalmakat hasonlitunk össze, nem formulázhatunk a tudomány nevében kategórikus itéleteket.

Az igazi veszély az, hogy a szociológusok mindig részlegesek, amikor az egészet akarják tanulmányozni, tulajdonképpen mindig csak a valóság egy részét tanulmányozzák. Arra törekednek, hogy az általuk kedvelt társadalmaknak főleg a jó oldalait mutassák meg és a számukra ellenszenves társadalmaknak főleg az árnyoldalait. A szociológus akarata ellenére politikussá válik, nem azzal, hogy időről-időre értékitéletet mond ki, - végül is ez nincs tiltva senkinek sem - hanem azzal, hogy a politikus főbünébe esik, még pedig milyen gyakran, ami nem más, mint az, hogy csak azt látja, amit látni kiván.

Az ember könnyen megesküszik, hogy nem politizál és nem csinál propagandát. A professzor nem valami testetlen lény. Hiába mondja, hogy olyan külső elfoglaltsága van, amiből semmit sem ismerünk és emellett ez a másik elfoglaltsága, amely minket kizárólag érdekel. Ez a két tevékenység többé-kevésbé tökéletlenül koegzisztál ugyanabban a személyben. Ha azt állitaná, hogy e két tevékenység között nincs élő kapcsolat, ez egyidejüleg volna őszintétlenség és nagyképüség.

Mivel zárjuk következtetésünket? Az igazi veszély a fel nem ismert részlegesség, elfogultság. Hajlandó volnék azt hinni, de talán ezzel magamat védem, hogy minél ismertebb a professzor személyes azonosithatósága, annál kisebb a részlegesség és elfogultság veszélye.

Második válaszunk: a dialógus. Nemcsak egy professzor van egy egyetemen, hanem több és hálistennek ezek nem értenek egyet. A hallgatók és a professzorok között is megvan a dialógus. Dialógusra felhivni egy olyan előadássorozaton, ahol az ember maga beszél, tán gunynak tünhet, de végre is, ha Önök itt nem is beszélnek a termen kivül megvitatják az elhangzottakat és arra is adódik lehetőség, hogy a professzorral vitát folytassanak. Remélem, nem mondanak le a velem való vitáról. Ennek az előadássorozatnak egyébként se az a célja, hogy megtanitsa Önöket arra, hogy mit gondoljanak, hanem az, hogy két intellektuális erényre tanitsa meg Önöket: a tények tekintetbevételére és a más emberek tekintetbevételére.

TARTALOMJEGYZÉK

William James 3
W. James: MIT JELENT A PRAGMATIZMUS? 4
A.J. Ayer 17
A.J. Ayer: A BÉCSI KÖR 18
Jean Paul Sartre 31
J.P. Sartre: EGZISZTENCIALIZMUS 32
Oswald Spengler 55
O.Spengler: A NYUGAT ALKONYA 56
Jacques Maritain 65
J. Maritain: A KERESZTÉNYEK EVILÁGI KÜLDETÉSE 66
A.J. Toynbee 71
A.J. Toynbee: MIT JELENT: TÖRTÉNELMIEN GONDOLKODNI? 72
Raymond Aron 79
R.Aron: TIZENNYOLC TANULMÁNY AZ IPARI TÁRSADALOMRÓL 80
Tartalomjegyzék 92